Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens

Eine Untersuchung
im Anschluß an die Philosophie von Hans Lipps
und in Auseinandersetzung
mit Edmund Husserls Lehre
vom »intentionalen Bewußtseinskorrelat«

VON

MEINOLF WEWEL

Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens

Eine Untersuchung
im Anschluß an die Philosophie von Hans Lipps
und in Auseinandersetzung
mit Edmund Husserls Lehre
vom »intentionalen Bewußtseinskorrelat«

VON

MEINOLF WEWEL

Die folgende Untersuchung wurde 1968 von der Philosophischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz als Dissertation angenommen. Referent war Professor Fritz-Joachim von Rintelen, Korreferent Professor Gerhard Funke. Beiden gilt mein erster Dank. Außerdem möchte ich den Herren Professoren Otto Friedrich Bollnow, Alwin Diemer, Martin Heidegger, Karl Holzamer, Ludwig Landgrebe, Josef Stallmach, Bernhard Welte und Herrn Dr.habil. Richard Wisser danken, die meine Arbeit auf mannigfache Weise durch ihre Lehre oder auch durch persönliche Anteilnahme gefördert haben. Daß mir Hans Lipps, der 1941 in Rußland gefallen ist, auch als Mensch noch nahe gekommen ist, habe ich Frau Catharina Lipps und Herrn Dr. Karl Brzoska zu verdanken.

Düsseldorf, 15.Mai 1968 Meinolf Wewel

Inhaltsverzeichnis

Sigel und Zeichen

für die Werke von Hans Lipps (vgl. Literaturverzeichnis)

PhE = Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis
I = 1.Teil, II = 2.Teil

HL = Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik

MN = Die menschliche Natur

VS = Die Verbindlichkeit der Sprache

WM = Die Wirklichkeit des Menschen

für die Werke von Edmund Husserl (vgl. Literaturverzeichnis)

Hua = Husserliana. Gesammelte Werke
Die Nummer des Bandes wird in römischen Ziffern angegeben.

LU = Logische Untersuchungen
I = 1.Band, II/1 = 2.Band 1.Teil, II/2 = 2.Band 2.Teil

FTL = Formale und transzendentale Logik

EU = Erfahrung und Urteil

Soweit keine andere Angabe gemacht wird, ist die Zahl hinter dem Sigel die Seitenzahl.

Verweise ohne Werkangabe beziehen sich auf die hier vorgelegte Untersuchung selbst.

i.S. = im Sinne

i.e.S. = im engeren oder im eigentlichen Sinne (nach Lipps)

i.str.S. = im strengen Sinne

sc. = scilicet

Normale Anführungszeichen ("...") werden in folgenden Funktionen verwendet:

1. um ein Zitat anzuzeigen;
2. um dort, wo es sich nicht von selbst versteht, anzuzeigen, daß eine Wendung im Sinne des Autors, von dem sie übernommen ist, gebraucht wird;
3. um einen Vorbehalt gegen eine übernommene terminologische Wendung anzumelden; z.B. "Bewußtsein" i.S. von Husserl (im

Unterschied zu Bewußtsein i.S. von Lipps), dto. "Transzendenz" und "Immanenz" i.S. von Husserl.

Halbe Anführungszeichen ('...') werden in folgenden Funktionen verwendet:

1. um eine Anführung innerhalb eines Zitates anzuzeigen;

2. um darauf hinzuweisen, daß eine Wendung lediglich als sprachliche Wendung zu nehmen ist; z.B. "was 'Baum' (sc. dieses Wort) meint";

3. um einen Satz oder Satzteil ausdrücklich als Sinneinheit innerhalb eines anderen Satzes herauszustellen, wie z.B. im folgenden Satz unter 4.;

4. um anzuzeigen, daß die Wendung i.S. von 'das, was so in der Rede gefaßt wird' gleichsam gebrochen zu nehmen ist; es soll in einem solchen Falle also nicht bloß das Bedeuten des Wortes vollzogen, sondern dabei auch ausdrücklich der Ausgang vom Wort als Wort bedacht werden; z.B. "'bereuen' ist ein verantwortliches Tun";

5. um einen Vorbehalt anzumelden
a) wenn mit der Wendung bloß behelfsmäßig etwas "zu geläufigen Fällen in Parallele gebracht" wird (HL 1o7),
b) wenn es sich bei der Wendung um einen terminologischen Notbehelf handelt, z.B. 'Reflexion',
c) wenn mit Nomina und deren Begleitern oder mit deren Stellvertretern (vgl. Duden-Grammatik) behelfsmäßig auf Ungegenständliches verwiesen wird, z.B. auf 'das', 'was' ich 'empfinde' und auf 'das', 'dessen' ich mir bewußt werde,
d) wenn ein Begriff in seiner Mehrdeutigkeit noch durchaus problematisch ist.

Eckige Anführungszeichen (›...‹) besagen, daß das, was der Begriff meint, im Sinne der phänomenologischen Reduktion Husserls "eingeklammert" ist, also lediglich als intentionales Korrelat (Noema) bzw. als ein Bestandteil davon zu nehmen ist.

Vorwort

Wir greifen mit dieser Untersuchung einige Ansätze auf, die Hans Lipps in Richtung einer Aufklärung dessen, was ich sehe, gegeben hat.[1] Er wendet sich gegen dessen Bestimmung als 'Gegenstand' i.S. eines 'Trägers' von Prädikaten. Als solcher sei es "dem Kontext der Wirklichkeit entrückt" und nur mehr eine "Vorstellung". (HL 54, vgl. PhE II 7ff) Nicht das Subjekt einer Prädikation sondern die S e i t e n eines "Dinges" seien in Wahrheit die 'Träger' der Prädikate. Solche Seiten aufzudecken ist Lipps' vorzügliche Intention. Darüber bleibt bei ihm aber das E t w a s unbefragt, auf das jede Seite notwendig bezogen sein muß, um überhaupt Seite zu sein, das Etwas, als das alles, was ich sehe, auftritt. Diesem Etwas wollen wir uns zuwenden, um es näher aufzuklären.

Die Aufklärung des Etwas soll vom Sehen her u r s p r ü n g - l i c h erfolgen. Ursprünglich ist mir das Sehen nur im Vollzug des Sehens, nicht aber als ein Thema, darüber zu handeln wäre. Wie anders aber soll eine Aufklärung überhaupt möglich sein? Lipps hat uns durch sein Philosophieren einen 'Weg' gewiesen: das ungegenständliche, prinzipiell nachträgliche S i c h - s e i n e r - s e l b s t - b e w u ß t - w e r d e n .

Durch eine Einführung in Lipps' Philosophie wollen wir im 1.Kapitel versuchen, diesen Weg klarzulegen. Sie soll auch dazu dienen, einen Begriff vom Ganzen zu geben, von dem her die Ansätze Lipps', die wir besonders aufgreifen, zu verstehen sind. Dabei können nur die Schritte, in denen sich sein Philo-

sophieren vollzieht, raffend zusammengefaßt werden, denn in einer Darstellung läßt sich seine Philosophie ihrem Wesen nach nicht fassen.

Im 2.Kapitel nehmen wir die Ansätze von Lipps auf, die uns für die ursprüngliche Aufklärung des Etwas von Bedeutung zu sein scheinen. Wir prüfen sie, machen sie uns zu eigen oder rücken sie zurecht und versuchen sie weiterzuführen. So werden wir zu einer gewissen Einsicht gelangen, wie sich das, was ich sehe, im Sehen als phänomenales Etwas konstituiert, und zwar im Unterschied zu 'dem', 'was' ich bloß empfinde. Vor allem wird uns dabei auch bewußt werden, wie es dazu kommt, daß das, was ich sehe, gemeinhin naiv als 'Ding an sich' begriffen wird.

Solcher naiven Hinnahme diametral entgegengesetzt ist die Lehre Edmund Husserls, daß das, was ich sehe, in Wahrheit ein "immanentes Bewußtseinskorrelat" sei. Ihr wollen wir im 3.Kapitel auf den Grund gehen, um gegen sie die Transzendenz des phänomenalen Etwas zu erweisen. Insofern für Husserl das Sehen oberstes Erkenntnisprinzip ist, werden wir dabei auch weitere Einsichten in die Leistungen des Sehens und deren Grenzen gewinnen.

Wer sich um eine Aufklärung a u s d e m U r s p r u n g bemüht, ist letztlich allein auf sich selbst verwiesen. Nicht daß er der Einsichten anderer völlig entraten müßte oder auch nur könnte, er darf nur nicht einfach darauf bauen, wie es für eine positive Wissenschaft durchaus legitim ist, sondern muß sie in absoluter Selbstverantwortung durch Nachvollzug prüfen, wobei er sich aller Vorentscheidungen aus irgendwelchen Theorien zu enthalten hat. Darum werden wir uns mit einer gewissen Unbefangenheit an die Untersuchung begeben, die nicht ü b e r Lipps und Husserl handeln soll, sondern, um willen einer ursprünglichen Aufklärung der Konstitution des Etwas im Vollzug des Sehens, von beiden Philosophen einige Einsichten aufnimmt, sie von den ihnen zugrunde liegenden Erfahrungen her auf ihre Rechtmäßigkeit prüft und nach Möglichkeit weiterführt.

1.Kapitel. Einführung in die Philosophie von Hans Lipps

§ 1. Die kategoriale Hinsicht

Wir beginnen mit einigen Beispielen, auf die Lipps aufmerksam gemacht hat, und die zugleich den Einsatz seines philosophischen Fragens charakterisieren.[1] Indem sie das überkommene Schema der Prädikation auflösen, sind sie für unsere spätere Untersuchung wegweisend.

Ein Saphir ist blau. Blau ist eine F a r b e . Als solche wird sie durch ihre spezifische Differenz zu anderen Farben bestimmt. Ein sogenanntes 'individuelles Blaumoment' ist nicht zu entdecken. Nur unter der Supposition eines prädikativen Gegenstandes war man genötigt, eine solche Vereinzelung anzusetzen. Lipps wendet sich dagegen, und in einem fällt auch die "interpretatorische Kehrseite" (PhE I 9), der Ansatz eines Blau als ideale Spezies, den Husserl u.a. mit der bei Gleichheit notwendigen Identität der "Hinsicht" begründet. Das Blau hier und das Blau dort seien gleich hinsichtlich einer identischen Spezies.[2] Es ist aber doch hier und dort d i e s e l b e F a r b e , nämlich diese blaue. Auf seine F a r b e hin war der Saphir genommen, als wir ihn mit 'blau' bestimmten. Farben aber können nur spezifisch differieren.

Ein Nagel ist von Eisen insofern 'Eisen' den S t o f f nennt, v o n dem er ist. Um als 'Eisen' bestimmt werden zu können, muß der Nagel zuvor auf seine stoffliche S e i t e , d.i. auf seine substantielle Natur hin befragt sein. Als Vereinzelung ist auch hier nichts auszumachen.

In der Bestimmung als 'Löwe' ist die Natur von etwas angegeben, insofern die A r t fixiert ist, von der es ein Exemplar ist. Im Unterschied zum bloßen Stück wohnt dem Exemplar eine "Reflektiertheit" inne: Einerseits greift die Bestimmtheit der Art über die des Exemplares hinaus,[3] andererseits annektiert das Exemplar die Art viel mehr als etwa das Stück den Stoff. Als Exemplar ist etwas spezifisch ein Löwe. (Vgl. auch WM 148 ff)

Durch die Umstände seines individuellen Auftretens ist etwas ein Regenbogen. Er wird als t y p i s c h e E r s c h e i n u n g genommen, die man als 'Regenbogen' kennt und deshalb so anspricht.[4] Insofern hier nichts spezifisch differiert, wird auch nichts im strengen Sinne bestimmt. (Vgl.auch VS 10)

Bei Fleck oder Stück schließlich entfällt auch noch das Typische, denn gerade auf das Bedeutungslose der Gestalt hin wird etwas als bloßer 'Fleck' oder als bloßes 'Stück' angesprochen. Man kann einen Fleck lediglich kennzeichnen, z.B. mit 'blau'. Nicht als ob er 'blau' zur Eigenschaft hätte. Geradezu umgekehrt wird hier 'Fleck' als Modus des Daseins von Blau verstanden.

Was vollends ohne 'eigentliche' Bedeutung begegnet, bezeichnet man abfällig als 'Gegenstand'. Es kann lediglich noch auf diese Seite hin genommen werden.[5] Nur äußere Merkmale lassen sich noch beschreiben. Doch man weiß nicht 'was das ganze soll'. "Daß die Erkenntnistheorie aber gerade dieses Wort zum Terminus wählte, dessen Verwendung einen aufgedrungenen Verzicht anzeigt, ist für ihren Einsatz bezeichnend." (PhE II 59)

"Wenn irgendetwas, dann sind Zwei, Drei und so weiter Gegenstände." (PhE I 99).[6] 'Zwei' oder auch 'Dreieck' bestimmt jeweils ein Was, allerdings nicht so, daß etwas dabei auf sein Was hin entdeckt wird. Die Bestimmung ist hier vielmehr eine Definition, durch die allererst ein Was konstituiert wird. Sie geschieht in derselben Ebene, in der ich etwas nehme, sofern ich es bloß als 'Gegenstand' bezeichne. In dieser Ebene lassen sich dann auch

Merkmale prädizieren, und zwar indem man die Folgen der Bestimmung z.B. als Dreieck richtig verknüpft. Insofern ist dann der Gegenstand "Träger der Prädikate".[7] Der "Gegenstand der Erkenntnis" wird gerade als solcher definiert. Anders, als an Hand von äußeren Merkmalen prädikativ, kann er auch gar nicht bestimmt werden, denn er "begegnet überhaupt nicht". (PhE II 59) 'Gegenstand' ist hier nur noch ein Terminus, der eine der Wirklichkeit entrückte Vorstellung deckt. (Vgl. HL 54 und S. 31) "Die Eigenschaften und Beschaffenheiten des Dinges sind nivelliert zu Merkmalen des Gegenstandes, zu dessen Begriff die Identifizierbarkeit gehört. Um das zu finden, was die Prädikate, in denen sich der Gegenstand darstellt, bezeichnen bzw. 'sind', bedarf es des Rückgangs auf die Bewandtnis, die es ursprünglich mit ihnen hat und auf die hin sie als etwas bestimmtes 'entdeckt' werden. Diese S e i t e der Prädikate ist in der Supposition als Prädikat gerade abgedeckt." (PhE II 8 f)

Nur insofern z.B. der Stoff bestimmt wird, wird auch das Was i.S. von Natur dessen, was von Eisen ist, bestimmt. Eisen ist weder eine ideale Spezies ('Begriff') noch eine Vereinzelung ('Gegenstand'). Und Stoff ist keine formale Kategorie, i n der etwas bestimmt wird. Er ist vielmehr eine kategoriale Hinsicht, sofern man unter Kategorie die Modalität des vorgängigen Befragens der Dinge versteht.[8] (Vgl. PhE I 51, PhE II 12, 61, VS 29, 43) " 'Kategorie' meint: die antizipierte Hinsicht, unter der die Dinge 'fraglich'sind." (WM 35) Nicht die Dinge, sondern erst deren Seiten, auf die hin sie zuvor genommen bzw. befragt sein müssen, geben den Ansatz für Bestimmungen und Kennzeichnungen. Das haben uns die Beispiele gelehrt.[9]

§ 2. Die 'Existenz' der Dinge und die Wirklichkeit[10)]

Weder bei Stoffen noch bei Farben ist so etwas wie Vereinzelung zu finden. Aber auch die Einzelheit eines Exemplars ist keine Vereinzelung v o n etwas; ebensowenig eine Erscheinung, die gerade auf den Umstand ihres individuellen Daseins hin lediglich als typisch, z.B. als Regenbogen, angesprochen wird. Das unter der Voraussetzung der traditionellen Logik unumgängliche principium individuationis kann nach Lipps nicht als 'Existenz'grund genommen werden. (Vgl. PhE I § 12)

Sagt man von einem auf seine Art hin bestimmten Tier, z.B. einem Zebra, es 'existiere', so heißt dies nicht, daß es anwesend sei, wie etwa die Bank, auf die ich mich jetzt setzen kann, die aber auch fehlen könnte. Das Zebra kommt vor, sofern es, auf seine Art hin entdeckt, angetroffen werden kann. Weder liegt darin ein Bezug auf die Gegenwart, noch ist hier das Zebra bloßes Subjekt eines 'es gibt'. Es kommt vereinzelt, häufig, selten vor oder rudelweise, zu zweit, in Herden. Dies sind nicht Erläuterungen einer Angabe, wie z.B. bei 'es gibt vereinzelt ...', sondern Modi des Vorkommens, wobei das schlichte 'vorkommen' meint, daß es überhaupt vorkommt, und 'nicht vorkommen' der defiziente Modus des 'vorkommen' ist.

"Existenz b e d e u t e t Verschiedenes bei verschiedenen Dingen" (HL 61); z.B. bei einer bestimmten Art, einem Stoff, einer Farbe, daß sie vorkommen; bei einer Zahl von der Eigenschaft x, daß sie konstruiert werden kann; bei einer Bank, daß sie vorhanden ist; bei einem Weg, daß man ihn gehen kann; bei hundert Talern, daß sie als Summe zur Verfügung stehen.

Kant hat gezeigt, daß 'Existenz' kein reales Prädikat sein könne und ist zur Position als modales Prädikat gelangt.[11)] Aber, so fragt Lipps, was ist dies, was "mit allen seinen Bestimmungen" 'existieren' und nicht 'existieren' kann? Etwa bei den eben erwähnten, von Kant als Beispiel angeführten hundert Talern? Doch nicht eine

Vorstellung dieser Münzen, die dann als 'existierend' mein Vermögen vermehren würden. Für mein Vermögen ist nur das Vorhandensein oder Fehlen von hundert Talern relevant, einerlei ob in Münzen, in Papieren oder als Bankguthaben.

Was sind überhaupt "seine Bestimmungen"? "Seine" setzt hier einen irgendwelchen Prädikaten subsistierenden Gegenstand voraus. Die hundert Taler z.B. aber können doch gar nicht für sich aufkommen. Selbst vorzustellen sind sie nur als vorhandenes oder fehlendes Zahlungsmittel, d.h., nur im Kontext der Wirklichkeit. Erst in der Wirklichkeit kommen ihnen Bestimmungen zu, stehen die hundert Taler überhaupt in der "Zufälligkeit" vorhandenzusein oder zu fehlen.[12] Nicht hinsichtlich ihrer "Prädikate", sondern sofern sie nur in der Wirklichkeit zu (be)greifen sind, besteht "'dem Gehalt nach' zwischen 100 wirklichen und 100 nur vorgestellten, d.i. imaginierten Talern kein Unterschied" (HL 62). "In der Behauptung der Existenz von etwas ist es das Verhältnis des Andern zur Wirklichkeit, dessen ich ihn versichere." (HL 62)

Die sogenannte 'Existenz' des Vorgestellten ist nach Lipps nur ein Ersatz für die in der Konzeption des 'transzendenten Gegenstandes' verlorengegangene W i r k l i c h k e i t[13], in der es allererst so etwas wie Vorkommen, Vorhandensein, Fehlen usw. als "Modi innerweltlicher Existenz" (PhE II 62 a) gibt. Silber z.B. kommt nur vor, sofern es etwa in einem Taler von Silber wirklich ist, also in dem mit 'von' bezeichneten Realitätsgefüge genommen wird. Das Vorhandensein des Silbertalers wiederum ist an dessen Schicksale geknüpft, in einer staatlichen Münzanstalt aus Silber[14] geprägt zu sein u.a. Sofern so der Taler "in der sich zeitlich ausbreitenden Wirklichkeit" (WM 48[15]) ist, ist er auch ein wirklicher Taler. (Vgl. PhE II 55) Ein Löwe ist ein wirklicher Löwe als Exemplar seiner Art, womit die kategoriale Hinsicht bezeichnet ist. Und "was nur als 'Gegenstand' bezeichnet werden kann, ist in Wirklichkeit 'e t w a s'", d.h. etwas, was "i r g e n d e i n e", mir aber verhüllte "kategoriale Bewandtnis hat". (PhE II 59 f) Auf ihre S e i t e n hin genommen sind die Dinge wirklich.

"Die Seite, unter der die Wirklichkeit sich zeigt, ist verschieden. Nicht als ob sie selbst eine Seite hätte - es reflektiert sich darin dies, daß sie gestreift oder passiert oder angegangen wird usw. Nicht die Aspekte im Sinn eines als relativistisch verurteilten Perspektivismus sind verschieden, sondern die Wirklichkeit." (VS 212)

Die Wirklichkeit steht nicht dem bloßen Schein gegenüber. Ein Regenbogen ist ein wirklicher Regenbogen, sofern er nicht in Wirklichkeit etwas anderes, z.B. eine Kulisse ist. Auch ein Traum ist wirklich, sofern er als Traum genommen wird. Überläßt man sich aber dem Traumgebilde, steht man nicht in der Wirklichkeit. (Vgl. MN 47 f) Wie das Wirkliche auch dort eine Grenze hat, wo ich Realität als Widerstand erfahre, also etwas nicht zu nehmen verstehe. (Vgl. PhE II 54)[16]

"Nicht aus sich selbst kann etwas aufkommen für das, was es ist. Es ist das, was es an seiner Stelle, im Kontext der Wirklichkeit bedeutet... Es ist das, was es i n W i r k l i c h k e i t ist. Eines zeigt sich am anderen." (HL 58) Schon das Wort deutet darauf hin, wie etwas in Wirklichkeit ist, sofern es von anders her erwirkt ist und zugleich seinerseits auf anderes wirkt. Die Dinge sind in die Wirklichkeit gestreut. Wie umgekehrt die Wirklichkeit "in der Bedeutung der einzelnen Dinge als wie in Knoten geschürzt aufgenommen wird". (WM 83; vgl. MN 34)

Die Wirklichkeit ist aber kein festes Gefüge, das als solches herausstellbar wäre. Sie läßt sich nicht zu einem fertigen System zusammenschließen. Vielmehr ist sie prinzipiell offen und vorläufig, ausständig. Insofern kann ich in ihr auch Möglichkeiten für mich entdecken: "als wirklich ist etwas möglich geworden, aber Mögliches wird nicht wirklich." (MN 68; vgl.S.11 u. VS 199 f, 202, 207, 212). Nur im flüchtigen Durchgang kann die Wirklichkeit aufgenommen werden, sie ist nur "in Schritten durch- und auszumessen", auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Richtungen. (HL 52) Und mit jeder Konzeption wird auch anderes artikuliert,

gliedert sich die Wirklichkeit als Ganzes. Dabei verschieben sich die Horizonte durcheinander und verqueren sich, denn die Auslegungen werden von verschiedenen Motiven dirigiert.

Nur unter m e i n e r F ü r s p r a c h e , nur im Lichte meines Entwurfes, nicht aber von sich aus zeigen sich die Dinge in Wirklichkeit, nehme ich sie wahr.[17] Sie sind unverborgen erst vom Allgemeinen eines Gedankens her, welcher sich in seiner Wendigkeit verschieden zu erfüllen vermag. "Man hält sich hier weniger in der Unverborgenheit des Seienden als in einer Aufgeschlossenheit seiner selbst", zu der man in Gedanken frei wird "aus der Verstrickung der Dinge". (MN 67)[18] Die Dinge ent-decken sich im Allgemeinen. Dieses ist für mich das erste. Ein Gedanke ist wahr, insofern sich in ihm etwas in Wirklichkeit entdeckt, d.h. in die Wahrheit kommt. Deren Allgemeinheit liegt gerade in ihrem Gegensatz zum Einzelnen. (Vgl. MN 67) 'In Wirklichkeit' ist nicht bloß ein Argument für eine sich im Bewußtsein konstituierende Wahrheit. 'In Wirklichkeit' heißt 'in Wahrheit'. (Vgl. PhE II 77)

Das in 'wirklich' meist mitgemeinte 'an sich' "widerspricht nicht der V e r h ä l t n i s m ä ß i g k e i t des erkannten Seins" (MN 69). Es ist kein 'für sich'. Lediglich was dem eindringenden Blick nicht standhält, soll ausgeschlossen werden." "Die Dinge sind das, was sie bedeuten; sie können nicht auf sich 'selbst' zurückgenommen werden." (MN 69, vgl. HL 58, WM 66) Erst im Umgang, z.B. indem ich mich ihnen betrachtend zuwende, werden die Dinge das, was sie sind. (Vgl. HL 56) Ihre Verhältnismäßigkeit ist prinzipiell im Unterschied zur Verhältnismäßigkeit des Für-einander-seins in der Begegnung mit meinesgleichen", die "lediglich eine Unvermeidlichkeit bedeutet". (MN 70)[19]

Von sich aus kann der Andere zu mir in ein Verhältnis treten, sich mir öffnen, sich mir ent-decken. Und "während die Dinge über ihr Sein hinweg nur in ihrem Was verstanden werden, ... wird der Mensch auf sich selbst hin, auf das, was er von sich aus 'ist' und 'hat', angesprochen". (MN 46. Vgl. MN 154) Seine

Wirklichkeit ist eine andere als die der Dinge. Daher ist ein Mensch auch weniger - wie die Dinge - zu begreifen, denn in dem "Verhältnis, in das er sich zu sich selbst als Mensch gebracht hat", zu charakterisieren, vorzüglich durch die Geschichten, die von ihm bekannt sind. (MN 145 ff) Er vollzieht sich in Schritten unter dem Horizont seiner Welt, die er mit seinesgleichen gemeinsam hat. Und insofern kann ich den Anderen auch 'selbst' verstehen. Dabei stehe ich zu ihm nicht wie zu den Dingen in einem generellen Verhältnis, sondern in dem je einzigartigen von 'ich' und 'Du'.

Auch Tier und Pflanze verhalten sich "zu anderem und für anderes", ermöglichen sich "im Zusammenhang der Dinge". (MN 63) Sie entdecken sich nicht nur unter meiner Fürsprache. Aber sie entdecken sich mir auch nicht wie meinesgleichen von sich aus. Im Umgang mit Tier und Pflanze spielt beides herein, aber dieser Umgang ist doch ganz anders. "Darin wie man dem Verlangen eines Tieres entspricht, Pflanzen kultiviert usw. bekundet sich ein tieferer Blick für ihre von der meinen so sehr getrennte und in dieser Richtung mir prinzipiell vorenthaltene Wirklichkeit." (MN 70)[20)]

Wir hatten aber doch mit Lipps die Wirklichkeit gerade darin gesehen, daß sich mir in ihr etwas ent-deckt. Wie kann sie mir also in einer Richtung prinzipiell vorenthalten sein?

"Wenn man vom Eindruck überwältigt wird - bei Grauen, Entsetzen, Schrecken" -, meldet sich nach Lipps "das Eigenrecht einer unbezwinglichen Wirklichkeit, der gegenüber man es nicht hier- oder dorthin bewenden lassen kann". (HL 100) Man wird der "Freiheit zu den Dingen" benommen und gerät in die "Hörigkeit" einer Wirklichkeit, "die sich in auf sie hin transparenten Zügen lediglich k ü n d e n, die sich aber nicht z e i g e n kann als das, was sie ist". (WM 86 und MN 101[21)]) Von daher ist auch der "Affektkreis des Tabu" zu begreifen. (Vgl. MN 41 f, WM 85 ff, 176 ff, Dämonenglaube, Gleichnis und Gebärde sind Versuche, das 'Unfaßbare' doch irgendwie "versinnlichend-fassend" zu artikulieren. (Vgl. WM 83 ff, HL 100 f, MN 15 ff) Als Verkündigung einer solchen Wirklichkeit werden Gesichte genommen, zu denen man äußere

Erscheinungen entwirklicht (Vgl. WM 87) Die Wirklichkeit ist hier in einem gewissen Sinne 'eigenständig', bleibt aber doch als sich kündende auf den Menschen als Hörigen bezogen. Er wird von ihr überwältigt und an ihm liegt es, sich überwältigen zu lassen. Der Schizophrene z.B. findet sich von überallher angefochten, weil er sich selbst nicht verbunden ist und somit nichts entgegenzusetzen hat. - Die Wirklichkeit"figuriert sich in den Grenzen, an denen sie für Lebendiges da ist." (MN 64)

Die Wirklichkeit ist wirklich einmal, indem sie sich in ihrer 'E i g e n s t ä n d i g k e i t ' lediglich kündet, ein andermal, indem sie sich unter meiner F ü r s p r a c h e zeigt. Weder liegt darin eine Paradoxie noch deutet hier 'wirklich' in verschiedene Richtungen. Vielmehr ist die S p a n n u n g aufgewiesen, die dem 'wirklich' innewohnt und vermöge der man auch den Widerstand als "Grenze" des Wirklichen (PhE 54. Vgl. S. 13) u n d als "Kriterium" für das Wirkliche (MN 69; vgl. auch WM 59) begreifen kann.

Beim Vergleich der beiden zuletzt angeführten Stellen ist man zunächst versucht, die spätere Bemerkung (MN 69) als Überholung der früheren (PhE II 54) zu betrachten, etwas zufolge einer Wandlung des Begriffes 'Wirklichkeit' bei Lipps. Dies zumal er selbst die beiden scheinbar verschiedenen Bedeutungen von 'wirklich' nicht ausdrücklich als die Pole einer dem 'wirklich' innewohnenden Spannung zueinander in Beziehung setzt, sondern eher von verschiedenen Wirklichkeiten spricht. Indessen, unausdrücklich liegt diese Spannung des Schon-Ausgelegten zum Noch-nicht-Ausgelegten sehr wohl in Lipps' Wirklichkeitsbegriff, ja dieser ist in der 'Allgemeinheit' in der er ihn gebraucht, überhaupt nur in ihr recht zu vollziehen. Dieser Begriff soll ja auch nicht etwas Sachliches 'decken', sondern greifen, was sachlich gerade nicht aufzuweisen, vielmehr nur in verschiedenen Fällen zu bezeugen ist. (Vgl. MN 47) Man muß sich dazu in ihn versetzen und seine Richtung aufnehmen. (Vgl. S. 31) Damit dies gelingt, haben wir versucht, ihn von den äußersten Grenzen her aufzuschließen.

Erst wenn die Wirklichkeit der Dinge in der Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit begriffen wird, ist der Ernst einer A u s e i n a n d e r s e t z u n g mit ihr zu verstehen. "Aus der Verstrickung der Dinge, wo man sich in seinem Selbst verborgen blieb" (MN 67), befreie ich mich, nach Lipps, in solcher Auseinandersetzung, um die Dinge als das zu nehmen, was sie in Wirklichkeit sind. Dabei bestimme ich mich selbst, erschließe mich auf einen Sinn, lege mir einen Grund. "In der Artikulation des Kontextes der Wirklichkeit gründet sich Existenz." (HL 56) "Der Mensch zeigt sich darin als das Prinzip der Wirklichkeit." (MN 67. Vgl. MN 132, HL 70) Nämlich sofern ein bestimmtes Selbstverständnis, das ich mir allererst in der Auseinandersetzung erringe, für diese leitend wird, nicht im Nacheinander, sondern im Ineinander. So stehe ich mitten in der Spannung der Wirklichkeit der Dinge, die darum in Ausständigkeit "Gegenwurf" meiner Existenz ist. (Vgl. HL 69 Anm., WM 67, MN 82) Aber nicht nur in dieser stehe ich. Meine Existenz gründet auch in der Begegnung mit der Wirklichkeit von meinesgleichen, deren Prinzip weniger bei mir, denn in jenen liegt, so wie ich selbst auch in mir einen Grund habe, sofern ich das Prinzip meiner Verhältnisse bin. (Vgl. MN 140) Zu diesem Grund gilt es nun durchzustoßen, indem wir mit Lipps versuchen, "in den Möglichkeiten des Menschen seine Natur und die Art seiner Existenz aufzudecken" (MN 8).

§ 3. Das Existieren des Menschen in Situationen[23]

Der Mensch findet sich in die Wirklichkeit als in je seine S i t u a t i o n e n gestellt. Situation ist, nach Lipps, weder eine Lage, die sachlich geklärt und begründet werden könnte, noch ist sie Schicksal, "was als überkommen zu tragen" wäre. (HL 27)[24] Beides spielt aber in die Situationen herein. "In der Bemerkung ..., daß in meine Situation jeder geraten kann, wird auf den typischen Zuschnitt des Lebens verwiesen" und auch darauf, daß die Situation "in der Auswirkung von Zufällen" entsteht. (HL 28, 27) Zufälle, Geschicke und Umstände, Eindrücke, Gedanken

und Vorhaben sind in sie aufgenommen, aber auch die historische Lage eines Menschen, der Zeitgeist und der Geist der Gemeinschaften, denen er zugehört, seine Muttersprache. Die Begegnung mit meinesgleichen geschieht in Situationen, ändert Situationen. Die Bezüge, unter denen die Dinge als etwas genommen werden, wechseln mit den Situationen.

Situation ist immer je meine gegenwärtige Situation. Ich finde mich durch sie verbindlich gestellt. Damit ist verwiesen auf die Faktizität meines Daseins[25], darauf, daß ich nicht selbst über meinen Anfang verfügen kann. Und sofern sich menschliche Existenz "in ihrer Schicksalhaftigkeit" in Situationen aufnimmt, sind diese "wesentlich unergründlich". (WM 68, HL 24) In ihrer Offenheit und Ausständigkeit drängen sie, und in ihnen die Wirklichkeit, zur Aufnahme. Diese geschieht im flüchtigen Durchgang als ein Beginnen, wobei vornehmlich die Dinge "in ihrer verhältnismäßigen Bedeutung" "Angriffspunkte" sind. (MN 68) Ich entspreche der Situation, indem ich sie schrittweise auseinanderlege, sichte, raffend schürze, sie mir klärend erschließe in Griffen, Bemerkungen, Fragen, Urteilen, Schlüssen etc., die ihrerseits oft überhaupt nur aus der jeweiligen Situation zu verstehen sind. Allererst in solcher Entsprechung, im Lichte meiner Entscheidungen zeigt sich die Situation, bekommt sie "reliefhaftes Gezüge", ihr "Gesicht und die Spitze ihrer Bedeutung" (HL 25), verdichtet sich der "Kontext der Wirklichkeit" (WM 67). Ineins erfährt die Situation eine Wendung. Jeder Zugriff impliziert eine Änderung.

Indem ich so in der flüchtigen Aufnahme und Erschließung je meiner Situation die Wirklichkeit auseinandersetze und festlege, setze ich mich durch als Subjekt der Situation,[26] komme ich auf mich selbst zurück, übernehme ich mich in der Situation als der, als den ich mich faktisch finde, lege ich mich aus und verstehe mich selbst; ich fasse Fuß in der Wirklichkeit, verschaffe mir Halt in ihr. Ineins löse ich mich im Fortgang dieser mich beanspruchenden Auseinandersetzungen von den Bindungen der

Situation, werde frei für ... Sie wird "besorgend erledigt" (HL 40). Gerade in ihrer Flüchtigkeit gibt sie Halt. "Existenz h ä l t s i c h in der Verordnung der Dinge." (HL 69) Sie "g e s c h i e ht in dem, was Kant Synthesis nannte" (MN 57). In aufeinander bezogenen Schritten legt sie sich in der Wirklichkeit einen relativ verbindlichen Grund, wobei sie f ü r s i c h s e l b s t aufkommt.[27)] "Menschliche Existenz hat Selbstheit, sofern sie das, was sie i s t, gerade nur insofern ist, als es im Augenblick einer Entscheidung aufgenommen, in Möglichkeiten erschlossen, d.i. in zuspitzender Aus-zeichnung darauf zurückgekommen wird. Gerade die Z e i t l i c h k e i t von Existenz ist darin bezeichnet." (HL 69) "Das 'S e i n' des Menschen ... ist aufgenommen in Existenz, d.i. in dem als Vollzug seiner selbst geschehenden Selbstverständnis des Menschen." (MN 57) Und gerade "sofern Existenz sich selbst versteht in ihrer Sicht der Dinge, ist die in diesem Selbstvollzug geschehende Identität konstitutiv für den Kontext der Wirklichkeit. Und daraufhin als deren Prinzip zu bezeichnen." (HL 70)

In der Situation wird "die Transzendenz des Daseins erfahren" (MN 29). Die Griffe des alltäglichen Lebens, in denen ich, die Situation aufnehmend, die Wirklichkeit (vgl. § 2) in wechselnden Richtungen und auf verschiedenen Ebenen auslege, sind Vollzug dieser Transzendenz. Lipps nennt sie K o n z e p t i o n e n im Unterschied zu den rationalen Begriffen, unter die an Hand von Merkmalen subsumiert wird.[28)] Man versteht sich in solchen Konzeptionen auf etwas. Sie weisen auf mein Vermögen. Es sind "gekonnte Griffe", die "ein Weiterkommen" vermitteln, "mit denen man etwas zu fassen, worin man selbst Halt bekommt". (HL 56) Sofern ich mich in ihnen vollziehe, stehe ich im Begriff meiner selbst, (Vgl. MN 68)

Konzeptionen sind immer je meine Entscheidungen. Ihre 'Allgemeinheit'[29)] verweist zunächst einmal lediglich darauf, daß es Typisches gibt. Zum anderen aber ist das 'Allgemeine' bereits in der Aufnahme einer Hinsicht angelegt, insofern diese andere Hin-

sichten ausschließt, z.B. es in ihr ohne Belang ist, wie e i n Holz geformt ist, oder ob e i n Tisch aus Holz oder Metall ist, ob es sich um einen Eßtisch, einen Gartentisch oder einen Schreibtisch handelt, welche Größe er hat, wem er gehört usw. Im letzten Beispiel ist in die sogenannte Allgemeinheit des Begriffs einbeschlossen, was man gesondert als Übertragung gedeutet hat. Eine gleiche Hinsicht hält sich durch in Bemerkungen wie 'Tisch im Zimmer', 'vor' bzw. 'nach Tisch', 'bei Tisch sitzen', 'zu Tisch gehen' usw., nämlich Tisch als Mitte einer Ordnung. (HL 91) Erst vermöge solcher "Potenz" der Konzeptionen, in der sich der Geist des Menschen durchsetzt (vgl. MN Kap. 22), läßt sich die Wirklichkeit mittels ihrer gliedern. Sie zeigt sich "von etwas her, was als Gedanke aufgenommen und als Gesichtspunkt festgehalten werden kann" (MN 67). Konzeptionen sind die "verordnende Mitte" (HL 61) für sachlich Verschiedenstes und es kommt darauf an, jeweils die "für mich maßgebliche Bedeutung festzuhalten" (HL 65).

In den Konzeptionen setzen sich gewisse S c h e m a t a durch.[30] Man kann sie geradezu in der Hand haben, z.B. wenn ich etwas als 'seifig' empfinde. Schemata leiten aber auch den sachlichen Umgang z.B. mit einem Mikroskop, und bei Begriffen wie 'Tisch' oder 'spielen' i s t die Grundbedeutung das Schema. Solche Begriffe "sind v o n v o r n e h e r e i n Griffe der Einbildungskraft". (MN 95) In ihr sind die Schemata angelegt. "Es ist ihre Diktion, was sich nicht nur in der Artikulation von Eindrücken und in der Auszeichnung von Morphen, sondern auch in der Gestaltung der Zu- und Eingriffe, in der Sichtung der Praxis durchsetzt." (HL 64) Die Erinnerung ist in ihr produktiv. (Vgl. MN 94)

Je nach der "V o r h a b e" nimmt man etwas z.B. als Stück, unter Absehung von Gestalt, Zweck usw., als Eisen auf seine Natur hin, als Schraube, auf seine Verwendung hin, usw. Zahlen werden als Zeichen genommen, mit denen man rechnen kann. Man wendet sich dem einen interessiert zu, läßt anderes dahingestellt usw. Und jeweils zeigen sich so die Dinge im Spiegel meiner Vorhaben von einer anderen Seite.

Über die Richtungen und Ebenen, in denen ich die Wirklichkeit passiere, ist auch vorentschieden in den "V o r g r i f f e n" der mir angestammten Muttersprache. Sofern sie je eine bestimmte Sprache ist, in ihr ein bestimmter Geist hinterlegt ist, ist in ihr der Existenz ein bestimmter Horizont gezogen, nicht durch partikuläre Bescheidung, sondern durch Vorgestaltung "sichtender Konzeptionen" (HL 92)[31]. In ihr ist über ein bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit vorentschieden. "Meine Sprache ist verbindliche Basis meiner Auseinandersetzung der Dinge. Denn Freiheit braucht Widerhalt; sie zeigt sich im Sichbestimmenlassen von irgendwoher." (HL 80)

Lipps unterscheidet die sichtenden Konzeptionen von praktischen, in denen "noch kein Licht auf die Dinge" fällt, sie sich noch nicht im Kontext der Wirklichkeit zeigen. (MN 66) Hier wird "in der Figuration des Griffes das Umgriffene begriffen" (MN 61 f) oder auch in den Schemata meines Fußes, meiner Zunge, meiner Nase usw.[32]

Ein gewisser "V o r b l i c k ist richtunggebend für das, als was man etwas sieht" (HL 58)[33]. Damit ist zunächst darauf verwiesen, daß jede Konzeption durch vorangehende vorentschieden und für nachfolgende verordnend ist. Insonderheit deutet 'Vorblick' dann aber darauf, daß man die Dinge "in ihrer Bedeutung - von einem Sinn her, der sich darin auseinanderlegt" versteht (MN 66), einem Sinn, auf den hin ich mich erschließe, und für den u.a. bestimmend ist, was ich unter den gegebenen Umständen erwarte, was ich vorhabe, welche Schemata und Vorgriffe mir zu eigen sind, überhaupt meine angestammte Art, meine Muttersprache, der Geist meiner Zeit und meiner Umgebung, meine Geistigkeit und meine Denkungsart, meine Haltung und meine Stimmung.[34]

In Empfinden, Eindruck und Wort bzw. Rede greift menschliche Existenz transzendierend in die Wirklichkeit, legt sie auseinander, vollzieht sie sich in ihren Möglichkeiten, "sofern jedes Begreifen eine Auszeichnung ihrer selbst bedeutet" (WM 49).

Keineswegs geht es ihr dabei immer darum, etwas als etwas zu begreifen. Dies ist nur e i n Modus von Erkennen, welches wiederum nur e i n Modus des Umgangs mit den Dingen ist. (HL 56 ff) Man will - 'allgemein' - damit zurecht kommen. Konzeptionen sind immer nur ein Beginnen; sie sind flüchtig und offen.

Mitte des 'concipere' ist nach Lipps der Mensch in der "Einheitlichkeit seiner leiblichen Natur". (MN 14. Vgl. HL 105, 111) "Und darin ist die Instanz dafür bezeichnet, daß das sachlich Verschiedenste in Vergleich zueinander gesetzt werden kann" (HL 105), daß Empfinden, Eindruck und Sprechen aber auch A f f e k t und G e b ä r d e gleichnishaft sind. Wie das Wort, artikuliert, ersteigert und befreit auch die Gebärde versinnlichend Empfinden und Eindruck (Vgl. HL 111 f, 114, MN 15 ff), nur daß sie "noch kein d e n k e n d e s λόγον διδόναι ist" (MN 16), man in ihr nicht so freikommt von dem, was man sinnlich aufnimmt. "Auch der Affekt wird 'gekonnt' in der Gebärde." (MN 16) Sie ist ihm sogar so zugehörig, daß bei ihrer Unterbindung auch der Affekt abgefangen wird bzw. "man sich in den Ekel z.B. willkürlich durch dessen Gebärde versetzen kann. Nur was leiblichen Sich-Gebärdens fähig ist, kann auch Affekte haben." (MN 17) Die sinnliche Aufgeschlossenheit und die Möglichkeit versinnlichender Artikulation sind Bedingungen der Möglichkeit des Vollzugs menschlicher Existenz, die wesentlich ein Transzendieren ist.

Wie die Affekte, so ist auch die H a l t u n g des Menschen, durch die sie gleichsam geschaltet werden, ein Transzendieren. (Vgl. MN Kap. 1 u. 2) Nicht kommt z.B. in der Haltung des Verlegenen etwas 'Inneres' nach 'außen', drückt darin sich aus. Vielmehr: "Verlegenheit i s t ihr 'Ausdruck'." "Das A u f - t r e t e n mißlingt." (MN 13) Wie andererseits Verlegenheit allererst aufkommt in einer bestimmten Situation, in der ich mich befinde und deren Ansprüchen gegenüber ich versage. Haltung bestimmt und modelliert mein Tun und Lassen, mein Gebaren, meinen Tonfall usw. Man kann sie 'einnehmen', aber auch nur 'spielen'. Insofern ist sie auch in mein 'Können' eingestellt. Das Tier hat keine Haltung. Es 'verhält sich' ungebrochen und daher ohne

"Freiheit zu etwas": es "ist die Mitte seines als des A f f e n Verhaltens" z.B."Der Mensch 'benimmt sich' aber immer irgendwie, sofern er sich in Lagen auf sich selbst hin beansprucht findet." (MN 20) Und seine Haltungen sind charakteristisch für ihn.

Mein Schalten kann aber geradezu gesperrt sein durch A n g s t. Sie läßt "mich nicht zu mir 'selbst' kommen... Sie bedeutet ein Vor-sich-selbst-gezwungen-werden und Sich-festgehalten-finden im Durchbruch einer Ohnmacht, die eine solche m e i n e r s e l b s t ist". (MN 105)[35] Im Unterschied zur Furcht, die mich von anders her befällt, in der aber auch Angst enthalten ist, kommt die Angst aus mir selbst. Sie ist in jedem Menschen "auf dem Sprung". Als Stachel steht sie hinter Zwangsvorstellung (vgl. MN Kap. 16), Betriebsamkeit, Pedanterie (vgl. MN Kap. 17), Geiz (vgl. MN Kap. 18), Eifersucht (vgl. MN Kap. 19). In der Angst kommt zum Vorschein, "daß das alles doch nur 'tatsächliche' Sicherheiten sind, an die man sich halten muß" (MN 108). Sofern nichts Seiendes mehr eigentlichen Halt bietet, erfährt der Mensch in der Angst sich "in seinem Gehaltensein in das Nichts" (MN 1o7), in seiner Freiheit zur eigensten Möglichkeit einer Überzeugung, eines Glaubens, "der immer ein Wagen ist und um sein Scheitern-können weiß" (MN 111), in dem sich Existenz unbedingt unter Bedingungen stellen kann.

Ähnlich wie in Furcht Angst durchbricht, entdeckt sich auf dem Grunde gewisser Fälle von Verlegenheit - z.B. bei Zweideutigkeiten - S c h a m. (Vgl. MN Kap. 4) Verletzte Scham läßt Schamgefühl aufkommen. Scham w a c h t über etwas, was als Eigenstes nicht bloßgestellt sein will, sofern es dann meiner Macht entzogen, mich in ihm ohnmächtig preisgibt. Sie ist auf etwas bezogen, was "als Grundlage bestimmend hineinragt in menschliches Leben" und "in der Gegenrichtung" doch erst "vom Menschen her bestimmt ist" (MN 36), wie z.B. die generelle Geschlechtlichkeit, ein Vertrauen, das mir entgegengebracht wird, oder eine 'Neigung', die gegen meine Bestimmung differiert. In der Scham werde ich mir meiner Grenzen bewußt. "Sie steht am Ursprung des Sich-seiner- b e w u ß t -seins. Insofern ist sie ein primäres Anliegen der Philosophie."(MN 31)

Im B e w u ß t w e r d e n (vgl. Kap. MN 5 u. 7) komme ich auf mich selbst zurück, übernehme mich in etwas, z.B. in einer Situation und deren Auseinanderlegung, in einer Schuld oder in bestimmten Absichten. Bewußtwerden i s t aber nicht Auseinanderlegung. Und schon gar nicht bezielt das Bewußtsein irgendwelche Dinge oder wird von solchen affiziert.[36] Es muß aber eingestellt sein in die Auseinanderlegung, will man in die Wirklichkeit vordringen. Der Traum ist gerade daraufhin unwirklich, daß ich nicht bei Bewußtsein bin, Sofern ich im Traum mir selbst entglitten bin, bin ich auch der Wirklichkeit entrückt, kann ich mich mit ihr gar nicht eigentlich auseinandersetzen. Man ist "s i c h und auch seiner i n e t w a s bewußt" (MN 45). Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, ist Status meiner selbst. Und nur wer 'bei Bewußtsein' ist, ist 'bei sich', ist zurechnungsfähig und somit frei verantwortlich für sein Tun und Lassen.[37] "Es ist eine Grundweise und das Maß menschlicher Existenz darin bezeichnet." (MN 45)

Im D e n k e n bin ich bei mir, bin ich auf mich hin beansprucht, sofern ich mich existenziell dem verbinde, woran ich denke.(Vgl. MN Kap.6 u.8, HL 8 ff) Mache ich aber einen mich beschleichenden 'Gedanken' nicht zu meinem Gedanken, bleibt er unterbewußt. Weil er nicht "die Kontrolle verantwortender Rechenschaftslegung passiert" hat, kann er dann "abgespalten" gleichsam seinen "eigenen Weg gehen" und "als der verborgene Stachel in Zerstreutheit und Fehlleistungen zutage" treten. (MN 53) Denken geschieht als Verantwortung: λόγον διδόναι (MN 59) Der Mensch ist sich im Logos überantwortet. "Man voll-zieht sich hier verhältnismäßig" "zu sich als Vernunft", zur Welt und zu seinesgleichen. (MN 140) Etwas ist überhaupt erst Gedanke, wenn es auch von Anderen gedacht werden kann (vgl. MN 140 f, HL 10), wenn es durch die Diktion des verhältnismäßigen λόγος zu sich selbst entbunden wird und ins Freie kommt. (Vgl. HL 116 ff)

"Die Mittel des Selbstseins sind zunächst seine Verhältnisse." (MN 139)[38] Es gibt für Lipps aber auch etwas, worin ich einzig mir selbst verbunden bin: meine Ü b e r z e u g u n g, mein Glaube, dessen Instanz ich selbst bin in meiner Freiheit.[39] "Ich

selbst stehe und falle mit dem, was als Überzeugung 'aus mir selbst'" kommt und "von vorneherein sachlicher Diskussion entzogen" ist. (MN 141) Im Anderen ist eine Überzeugung nur zu wecken durch Appell an ihn selbst. Ich bekenne mich zu meinem Glauben, und ich kämpfe dafür. Als das Unbedingte kann er nur bezeugt werden dadurch, daß ich mein Leben unter seine Bedingungen stelle. Die Größe eines Menschen bemißt sich daran, wieweit er "sich nicht abbringen läßt von sich selbst, ... er in seiner Stellung zu Menschen und Dingen unberührt durch das bleibt, was ihm von daher widerfährt... Freie Überlegenheit wird Größe genannt." (MN 148)

§ 4 Philosophie als verantwortliche Übernahme meiner selbst[39)]

Menschliche Existenz gründet sich in der Auslegung der Wirklichkeit. Sie vollzieht sich darin in ihrem Selbstverständnis. Die Frage nach dem, was etwas ist, weist zurück auf den Menschen, im Verhältnis zu dem allererst etwas ist.

Auch Husserl, dem sich Lipps selbst dort als Schüler verpflichtet weiß, wo er sich ausdrücklich gegen dessen Darlegungen wendet,[40)] fordert den Rückgang, allerdings nicht zum konkreten Menschen, sondern zu einer "absoluten Subjektivität" bzw. einem "transzendentalen ego", das allererst den konkreten Menschen konstituieren soll.[41)] Dieser ist für ihn von derselben Seinsart wie die Dinge, nämlich weltlich seiend. Gerade deshalb muß Husserl in der phänomenologischen Reduktion auf jenes "transzendentale ego" rekurrieren, denn unmöglich kann das Konstituierende von derselben Seinsart sein wie das Konstituierte. Für Heidegger resultiert aus dieser letzten Feststellung nicht ein Rekurs, sondern die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden. Und er erkennt, "daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden, und daß sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen

Konstitution birgt."[42] An die Stelle der Husserlschen Intentionalanalyse des "transzendentalen Bewußtseins" tritt daher bei Heidegger die existenziale Analytik des Daseins, wie er sie in "Sein und Zeit" als Fundamentalontologie ausführt.

Ebenso wie Heidegger fragt Lipps nach dem Sein des konkreten Menschen. Während aber Heidegger dieses Sein auslegt als Phänomen in dem von ihm aufgewiesenen Sinn des "Sich-an-ihm-selbst-zeigen"[43], setzt Lipps mit der Frage ein: "Inwieweit wird in der mannigfachen Bedeutung des Seienden gerade die Verfassung meiner Existenz Erfahrung?" (WM 47) Damit steht Lipps Husserls Methode der "transzendentalen Leitfäden" näher. Vgl. Hua 87 ff) Es geht ihm aber nicht, wie Husserl, um die Konstituion des Seienden, ja seine Frage steht nicht einmal, wie bei Heidegger, im Dienst der Frage nach dem "Sein des Seienden". Heidegger begreift Philosophie als "universale phänomenologische Ontologie ausgehend von der Hermeneutik des Daseins".[44] Für Lipps ist das Sein gar nicht aus der Konkretion im Was zu lösen. 'Sein' meint verschiedenes. Blau 'ist' anders als Löwe, und je wieder anders 'ist' Eisen, 'ist' Regen, 'ist' Rede, 'ist' Geiz usw. Von daher gelangt Lipps zu der Feststellung: "Es gibt keine universelle Ontologie." (PhE II 13)[45]

Um was geht es aber nun in Lipps' Philosophie? Was ist ihr Thema? Das Was der Dinge? Der Mensch? Oder hat sich vielleicht das Thema bei ihm gewandelt, vom 'Was der Dinge' über die 'Sprache' zum 'Menschen', wie das seine drei Hauptwerke (PhE, HL und MN) nahelegen könnten? Lipps erklärt: "Die Weise, in der der Philosophierende existiert, sich vor sich selbst bringt in der Bewegtheit seiner Einstellung - aber kein Gegenstand - bestimmt die Philosophie." (MN 56. Vgl. HL 21 Anm.) Sie hat kein spezifisches Thema, kein abgegrenztes Feld der Untersuchung; sie ist nicht nach Fächern aufzugliedern und in Besitz zu nehmen. Eine

R i c h t u n g ist mit'Philosophie' bezeichnet, eine Richtung, in die"man nur v e r s e t z t werden" kann (WM 161), die aufzunehmen ist als"Haltung" (VS 111) und die meiner natürlichen Einstellung genau entgegengesetzt ist. Philosophie will nicht neuen Grund legen, sondern sie geschieht "als verantwortliche Übernahme schon geschehener Grundlegung"(HL 62). In ihr werde ich mir m e i n e r s e l b s t b e w u ß t. (Vgl. MN 56)

In der Philosophie kommt nach Lipps menschliche Existenz von dorther, wohin sie sich vollzogen hat, auf sich zurück. Da menschliche Existenz sich allererst im Vollzug bestimmt, ist ihre Verfassung prinzipiell nur im n a c h t r ä g l i c h e n Rückgang aufzudecken.[46] Gewiß, dem Vollzug selbst wohnt schon ein gewisses Selbstbewußtsein inne, sofern er verantwortlich geschieht, ich mich darin in etwas - z.B. in einer Situation oder in einem Schicksal - übernehme. Übernehmen aber kann ich mich nur in etwas, das ich vorgängig schon irgendwie genommen habe, wobei ich mich dann auch selbst irgendwie bestimmt habe. Und ich kann es nur mittels Konzeptionen, über die vorgängig schon irgendwie entschieden ist. Im Vollzug meiner Existenz habe ich immer schon Möglichkeiten meiner Existenz überholt. Deshalb kann ich mich ja lediglich in etwas ü b e r n e h m e n , nicht aber über mich verfügen. Beim bewußten Tun und Lassen übernehme ich mich mittels vorentschiedener Konzeptionen als Vorentschiedener. Die Vorentscheidungen aber bleiben dabei in ihrer Vorgängigkeit unbewußt.[47] Sie sind nicht analytisch auszumachen, sondern können nur im nachhinein bewußt gemacht werden, indem ich mich rückwendend dabei betreffe und so betroffen werde. "Das a priori im Sinne des Vorgängigen bestimmt sich an der prinzipiellen Nachträglichkeit seiner Bewußtwerdung, aber nicht an dem a posteriori der Erfahrung." (HL 6o. Vgl. PhE I 5o, PhE II 13) Philosophie ist nachgängige Bewußtmachung dessen, was " a n i h m s e l b e r in seiner Vorgängigkeit unbewußt" ist. (HL 60) In ihr suche ich meiner in meinen Ursprüngen selbst bewußt zu werden, wodurch ich dann auch zu einem ursprünglichen Verhältnis zur Wirklichkeit gelange,[48] nicht

indem ich mich der Vorentscheidungen entledige, was gar nicht möglich wäre, sondern indem ich mich in ihnen als den Vorentscheidungen übernehme. Nicht um eine Aufklärung geht es solcher Philosophie, sondern u m d i e v e r a n t w o r t l i c h e A n e i g n u n g m e i n e r s e l b s t in meinen Ursprüngen, um verantwortlichen Vollzug meiner Existenz, um e i g e n t l i c h e s Existieren.[49] Gerade daraufhin ist sie Existenzphilosophie.

In der Philosophie, wie Lipps sie versteht, kommt menschliche Existenz von dorther, wohin sie sich vollzogen hat, auf sich zurück. E i n s a t z f e l d der Philosophie ist mithin die Wirklichkeit, in die ich mich immer schon ausgelegt habe, die allererst in der Auslegung entsteht, sofern nur in deren Spannung die Dinge wirklich sind und der Mensch sich wirklich vollzieht. Meine und meinesgleichen Wirklichkeit ist auf die Wirklichkeit der Dinge gerichtet. Diese weist ihrerseits auf jene zurück. Nur in solcher Verhältnismäßigkeit ist überhaupt etwas in Wirklichkeit. Und deshalb weist letztlich alles, was in Wirklichkeit ist, gerade sofern es in Wirklichkeit ist, zurück auf mein und meinesgleichen Können, in dem sich Existenz vollzieht, ist also "Indikator für existenzielle Möglichkeiten" (WM 163);[50] z.B. ein Stück Eisen, die Farbe Blau, das Sehen, die Erkenntnis, die Verlegenheit.

Setzt das Philosophieren bei den Dingen ein, muß es sich gleichsam 'zurückwenden' auf das 'concipere', in dessen Spannung sie ja erst wirklich sind, um von dorther weiter zurück die überholten existenziellen Möglichkeiten des Menschen aufzudecken. Setzt das Philosophieren aber gleich bei den Vollzügen des Menschen ein, müssen diese zuerst durch Konkretion in Beispielen, welche die Dinge aufnehmen, in die Wirklichkeit 'eingestellt' werden. Z.B. ist also die Farbe Blau als gesehene, das Sehen aber als Sehen von Blau u.a. aufzugreifen.

Der Einsatz bei den Dingen, von dem Lipps' Philosophieren ausging und der für seine frühen Schriften, insbesondere PhE bezeichnend ist, liegt der natürlichen Einstellung, in der auch die

Wissenschaften betrieben werden, nicht näher als der Einsatz bei der Wirklichkeit des Menschen, sofern ich dieser Wirklichkeit als der eines Anderen begegne. Sofern dieser Andere aber meinesgleichen ist und somit die Frage nach der Wirklichkeit des Menschen mich selbst in Frage stellt, ist der Einsatz bei ihr dichter an dem, worum es der Philosophie geht. Deshalb hat Lipps später, vor allem in seinem letzten Werk "Die menschliche Natur" eben dort, bei der Wirklichkeit des Menschen, eingesetzt. Daß er erst später dazu gelangt ist, liegt daran, daß er von Naturwissenschaft und Phänomenologie her kommend, allererst im Verfolg der Frage nach dem Was der Dinge, nicht aber durch ein existenzielles 'Erlebnis', wie z.B. Kierkegaard, dahin gewiesen wurde, worum es Philosophie eigentlich geht. Diese Herkunft bleibt für Lipps' Philosophieren charakteristisch. Es ist äußerst nüchtern und jeder Pathetik, wie sie gerade bei den Existenzphilosophen oft anzutreffen ist, abhold.[51] Ausdrücklich bemerkt er, daß es "kein *natürlicher* Affekt" ist, "in dem die Philosophie *sich selbst einleitet*". (WM 161. Vgl. HL 22, VS 111)

Philosophie deckt menschliche Existenz als 'Mitte' der Wirklichkeit auf - analog der Interpretation eines Textes. Philosophie ist daher für Lipps *Hermeneutik der Wirklichkeit auf menschliche Existenz hin*, um letztere in ihren eigentlichen Vollzug zu bringen.[52] Die prinzipielle Nachträglichkeit ist in Lipps' Begriff der 'Hermeneutik' mitgefaßt.

Weil in der Philosophie lediglich ein Vorverständnis geweckt wird, menschliche Existenz sich bei einer vorgängigen Grundlegung zu betreffen hat, ist der Andere nur durch *Appell*, ins Philosophieren zu versetzen. "Der eine wird hier gestellt, an sich selbst freigegeben durch den anderen, - wozu es freilich der offenen Bereitschaft bedarf, sich auch stellen zu lassen durch den anderen." (WM 50)

Appelliert wird vorzüglich im *Beispiel*.[53] Dieses hat nicht die Funktion, nachträglich ein vorgefaßtes Schema auszufüllen, Anwendung einer Theorie zu sein. Vielmehr soll es etwas

veranschaulichen, was sachlich nicht vorzuführen ist: ein Verhältnis zu dem, wofür es als Beispiel steht. Man folgt einem Beispiel. Es versetzt in eine Richtung, läßt deren Hinsicht aufnehmen. Es erweckt das darin liegende Vorverständnis, bringt es zur Entfaltung, macht es bewußt. So ist z.B. die Bedeutungsrichtung eines Wortes nur in den Abwandlungen seines Gebrauchs zu fassen. Dies gerade, insofern Beispiele konkret, d.h. in die Wirklichkeit eingestellt sind. Und weil ich nur von der Wirklichkeit, in die ich mich konkret ausgelegt habe, auf mich zurückzukommen vermag, kann Lipps sagen: "Nur an *Beispielen* sind die eigentlichen philosophischen Probleme vorzuführen." (HL 21 Anm.)

Verbindliches Mittel (i.S. von Werkzeug und Medium) meiner Auseinandersetzung der Wirklichkeit ist meine, d.h. die mir überkommene und mit anderen gemeinsame *Muttersprache*.[54] In ihr, als dem Organon meines Begreifens vollziehe ich mich selbst. Insofern es Lipps' Philosophie um die verantwortliche Übernahme je meines Vollzuges geht, ist sie in zweifacher Hinsicht an die Sprache verwiesen: im Ausgang von der im Vollzug meiner selbst sprachlich ausgelegten Wirklichkeit und in der verantwortlichen Übernahme dieses Vollzugs, die wesentlich ein Zuwortbringen ist. Und mit dieser Bindung an die Sprache ist im Philosophieren immer auch deren Verhältnis zu meinesgleichen aufgenommen. Man philosophiert vorzugsweise im διαλέγεσθαι.

In den *Wörtern* der Sprache sind sichtende Griffe vorgestaltet. Die Wörter bedeuten etwas. Was nicht dahingehend überdeutet werden darf, daß die Wörter Bedeutung *haben*, diese ihnen als etwas in sich stehendes lediglich verbunden wäre. Man versteht ja nicht Bedeutungen oder gar Begriffe, sondern, was Wörter bedeuten. Und dies nur insofern, als man ihrem Appell folgend ihre Bedeutungsrichtung aufnimmt und vollzieht. "Man entspricht dem Wort darin, daß man sich dem von ihm gewiesenen Griff verbindet und so etwas zu fassen bekommt. Und das Wort erfüllt sich, wird wahr, sofern die Dinge sich zeigen im Licht der im Wort gefallenen Entscheidung." (VS 109)

Ein T e r m i n u s hingegen, der "etwas Zwischensprachliches" (HL 83) ist, dient lediglich der Bezeichnung von etwas und verdeckt damit gerade die ursprüngliche Sicht, die das Wort der Sprache weist und die bei seiner Wahl zum Terminus auch noch irgendwie maßgebend war. Bei Termini kommt es auf ihre richtige Verwendung an, sie erschließen mir aber nichts.

Philosophie als Hermeneutik der Wirklichkeit ist an die Sprache gebunden, sofern in dieser die Wirklichkeit - sowohl die der Dinge als auch die des Menschen - allererst erschlossen wird. Eine philosophische Untersuchung hat daher zunächst die in Wort und Rede gewiesenen B e d e u t u n g s r i c h t u n g e n aufzunehmen. Und sie hat diese Richtungen zu verdeutlichen, das sie leitende, im λόγος hinterlegte Vorverständnis zu explizieren (vgl. PhE I 27, 60), sei es, daß es ihr schon um dieses als solches geht, sei es, um so überhaupt erst das ursprünglich zu fassen, dessen Vorverständnis anzueignen ist.[55]

Vorgezeichnet ist das im λόγος hinterlegte Verständnis im Sprachgebrauch. Ihm ist es in konkreten Beispielen zu entnehmen. Sie versetzen mich in die Aufnahme der Bedeutungsrichtung, indem sie sie verdeutlichen. Es gilt dann, sich in diesen Richtungen zu halten und nicht in Termini abzugleiten. Wo diese aber hindernd im Wege stehen, sind sie in ihren Ursprung zurückzuverfolgen, hin auf die Bedeutung der Wörter, aus denen sie gebildet worden sind, indem man z.B. die Frage stellt, was gegenüber dem, was der Terminus 'Ursache' lediglich d e c k t, die Bedeutung 'Ursache' e r f ü l l t .[56]

Das in der Sprache vorgezeichnete Selbstverständnis kann nicht in Besitz genommen werden. Man kann sich nur h a l t e n in ihm, indem man es verantwortet, d.h. seinerseits dafür aufkommt. Dies ist aber wiederum nur durch Fassung und Gliederung in Wort und Rede möglich, also in der Aufnahme von Richtungen und Griffen, die verantwortlich zu vollziehen sind. Man kommt an kein Ende mit der Auslegung und Übernahme seines Selbstverständnisses. Es ist lediglich in immer neuem Ansatz zu entfalten. Der "philo-

sophische logos" "will" dabei "ein 'wahres' Reden sein" (VS 112 Anm.), sofern er als logos "von sich aus" (WM 53) etwas eröffnet; wobei er an den Anderen appelliert, seine Bedeutung zu vollziehen. "Die Ursprünglichkeit der Sprache i.e.S. macht es, daß Selbstverständnis darin ungebrochen artikulierend entfaltet werden kann, bzw. daß es im Vollzug des Wortes aus seinen Gründen zu verstehen ist. Unvermittelte F a s s u n g steht sachlicher A u f fassung gegenüber. ... Das Können der Philosophie bestimmt sich gerade durch die Spannung des sich Zuwortebringenmüssens."(VS 112a)[57]

Wie die Termini so sind auch die nur in ihnen möglichen Schematisierungen und Systematisierungen zu meiden bzw. abzubauen.[58] Sie verdecken die Wirklichkeit, welche nur immer von neuem auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Richtungen zu erschließen ist, sich aber niemals als geschlossenes Ganzes darbietet. Dies gerade sofern sich menschliche Existenz schrittweise in die Wirklichkeit auslegt, von der allein her sie auch dann in der Philosophie auszulegen ist, und zwar entsprechend in immer neuen Ansätzen beim Verschiedensten Ein Ansatz allein genügt nicht, und vollends läßt sich von einem solchen her Existenz nicht auseinanderlegen in Strukturen.[59] Sie kann überhaupt nur gleichsam in einem " U m k r e i s e n " von je anderen Seiten her 'angeschnitten' werden, um einzelnen Typen ihres Vollzuges und deren Zusammenhängen auf die Spur zu kommen; wobei niemals an ein Ende zu gelangen ist. "Philosophie ... steht immer im Anfang." (HL 22a)

In der Philosophie gibt es für Lipps keine πόροι auf ein letztes Ziel hin und deshalb auch keine Methode i.str.S.[60] Ihre Schritte sind nicht im vorhinein festzulegen. "Der Fortgang kann ... nur 'zufällig' sein: Immer von neuem..." (MN 9) Ich muß gerade darauf verzichten, mir Wege zu bahnen, muß innehalten in meinem Beginnen (ἐποχή, σχολή). "Das Aporetische der Philosophie liegt darin, daß man sich hier nur eben betreffen kann bei einer Grundlegung, die als vorgängig geschehen ist. Es zeigt sich als die Unmöglichkeit, herauszufinden, - darin, daß man immer in sich selbst verstrickt und im Umkreisen seines Grundes verfangen bleibt." (MN 56)

2.Kapitel. Die Konstitution des phänomenalen Etwas im Sehen

Untersuchung im Anschluß an Hans Lipps

Mit seiner Philosophie hat uns Hans Lipps eine Möglichkeit gewiesen, die Konstitution des Etwas im Vollzug des Sehens aus dem Ursprung (vgl.S.6) aufzuklären. Nur indem ich mir meiner selbst bewußt werde, vermag ich meinem Sehen ursprünglich beizukommen und die in ihm je schon geschehene "Grundlegung" verantwortlich zu übernehmen. Mit der letzten Wendung ist auf den Horizont verwiesen, in dem unser Bemühen um Aufklärung steht. Das 1.Kapitel hat versucht, in ihn hineinzuführen. Dabei haben wir uns darauf beschränkt, ohne eigene Stellungnahme die Schritte, in denen sich Lipps' Philosophieren vollzieht, raffend zusammenzufassen.

Im 2.Kapitel wollen wir uns nun dem eigentlichen Vorhaben zuwenden, in Aufnahme von einigen Ansätzen Lipps' aufzuklären, wie sich das, was ich sehe, im Sehen als phänomenales Etwas konstituiert. Dabei soll vor allem auf den Unterschied zu 'dem', 'was' ich bloß empfinde, geachtet werden, wie dies Lipps gelehrt hat.

§ 5. Die begriffliche Dimension von 'empfinden'

Das Sehen wird von Lipps in seinem letzten Buch MN im Kapitel "Das Empfinden" erörtert und dabei mit dem Hören vom "Empfinden i.e.S." geschieden. Die Einordnung des Sehens unter das Empfinden mag dem wissenschaftlich geschulten Zeitgenossen selbstverständlich sein, von unserem naiven alltäglichen Sprachgebrauch her bleibt sie gleichwohl befremdlich. Es ist daher angebracht, daß wir zunächst die Dimension des Begriffs 'empfinden' von seiner Geschichte und seinem heutigen Gebrauch her skizzieren.

'Empfinden', das aus 'ent-' und 'finden' zusammengesetzt ist, bedeutet ursprünglich 'sinnlich erfahren'.[1] 'Finden' wird auf die germanische Verbalwurzel '*fenþ' zurückgeführt, welche 'gehen' bedeutet (vgl. in-venire).[2] Die Vorsilbe 'ent-' soll nach Trübner[3] den Eintritt in einen neuen Zustand ausdrücken, nach Kluge[4] sowohl die Richtung auf etwas hin als auch die Trennung von etwas bedeuten (vgl. ἀντί). Beide Auffassungen zusammen scheinen uns die Grunddimension des Begriffes abzustecken. Dafür zeugen auch folgende Zitate bei Luther: "wer da schlefft, der sihet noch empfindet der Dinger odder Gutter keynsz, die auff der Wellt und umb yhn her sind."[5] "ein heiliger und gleubiger Mensch der entpfindt wol in ym die Überleng der Sunden."[6] Während im ersten Zitat 'empfinden' ein transzendierendes Erfahren bedeutet, ist mit dem zweiten durch den Rückbezug auf den, der empfindet, ein Weg eingeschlagen, der zum 'Empfinden' als einem bloßen Erleben eigenen 'Befindens'[7], z.B. der Müdigkeit oder der Trauer, führt. Daß der Rückbezug bei Luther noch eigens zur Sprache kommt, zeugt dafür, daß 'empfinden' ursprünglich ein Transzendieren meint, womit Kluges Deutung der Vorsilbe 'ent-' übereinkommt.

In der Empfindsamkeitsdichtung des 18.Jahrhunderts bekommt das 'Emp finden' den Rang der höchsten geistig-seelischen Fähigkeit des Men-

schen.[8] Es folgt die Ausweitung der Bedeutung in die von Luther im zweiten Zitat eingeschlagene Richtung, und diese Ausweitung führt zu einer Verflachung des Begriffes: Man 'empfindet' Bedürfnis Widerwillen, Müdigkeit etc. Der Rückgang in die 'Immanenz' menschlichen Befindens wird so sehr zur Selbstverständlichkeit, daß man im zweiten Lutherzitat das Neue der Bedeutung von 'empfinden' nur noch im Gebrauch des Wortes für Geistiges sieht.[9] Das Grimmsche Wörterbuch von 1862 [10] bemerkt, daß 'empfinden' oft gleichbedeutend mit 'fühlen' gebraucht werde, wenn auch derzeit 'fühlen' mehr eine sinnliche, 'empfinden' mehr eine geistige und abstrakte Bedeutung habe. Beim 'Gefühl des Schmerzes' sei mehr der körperliche, beim 'Schmerz empfinden' mehr der innerliche gemeint.

Seine Besiegelung erfährt der Rückgang in die'Immanenz'im zum Terminus umgemünzten Nomen 'Empfindung', das der spätmittelalterlichen Mystik entstammt. Neuere philosophische Wörterbücher gehen durchweg nur auf diesen Terminus näher ein. Eislers "Wörterbuch der Philosophischen Begriffe" von 1904 (=2.Auflage)[11] erwähnt noch 'empfinden' mit zwei Bedeutungen: 1. als "weitere", "ursprünglichere" (!): sich erregt fühlen, einen Zustand bemerken, 2. eine Empfindung haben. Im übrigen wird auf das Nomen verwiesen. In der 4., erweiterten Auflage von 1927 [12] ist überhaupt nur noch dieses verzeichnet. 'Empfindung' ist dort geradezu ein Gegenbegriff von 'empfinden' in seiner tatsächlich ursprünglichen Bedeutung. In eine "Immanenz des Bewußtseins" verbannt, dient die 'Empfindung' lediglich noch der Darstellung. Darüberhinaus wird sie in ein "Element der Vorstellung" aufgelöst, welches konkret überhaupt nicht mehr anzutreffen ist.[13] Indessen, ich empfinde doch z.B. die Kälte draußen und nicht deren Darstellung in meinem Bewußtsein.

Folgen wir dem gegenwärtigen alltäglichen Wortgebrauch, 'empfinden' wir z.B. die Härte einer Tischkante und die eines Tadels, die Kälte draußen, die Süße einer Frucht, den herben Geruch einer Pflanze, die Güte und Nähe, den Schmerz und die Freude eines an-

deren, aber auch den eigenen Schmerz, die eigene Trauer, Reue, Liebe und Sehnsucht, die eigene Müdigkeit, den Hunger, ein Bedürfnis.

Statt z.B. 'ich empfinde Reue' kann man auch sagen 'ich bereue'. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, daß die beiden Ausdrücke in ihrer Bedeutung differieren: Während 'bereuen' ein verantwortliches Tun ist, muß ich für die Reue, die ich bloß 'empfinde', nicht unbedingt aufkommen. Sie kann sich ohne mein Zutun einstellen. In dieser Wendung gegenüber dem schlichten 'bereuen' setzt sich die ursprüngliche Bedeutung von 'empfinden' durch. Gewiß, ich empfinde die Reue als Befinden meiner selbst, aber ich bin mir dabei mehr ein Anderer als ich selbst, eben weil in 'empfinden' immer noch die Bedeutung eines transzendierenden Erfahrens zumindest mitschwingt.[14)]

Wenn ich Trauer, Liebe oder Sehnsucht, Müdigkeit oder Hunger 'empfinde', verhält es sich ähnlich. Gegenüber dem schlichten 'traurig sein', 'lieben', 'sehnen', 'müde sein', 'hungern' weisen jene Wendungen, auch wenn sie eine Steigerung darstellen sollen, auf eine Distanz, in der ich zu meinem Befinden als anderem stehe.

Die Wendung 'Schmerz empfinden' hingegen verschiebt nichts ins Uneigentliche. Leiblichen Schmerz erfahre ich als Befinden irgendwelcher Körperteile. Lipps bemerkt: "Im Schmerz fühle ich geradezu erst meinen Finger..." (MN 79) Man bestimmt den Schmerz von dem her, als dessen Befinden er erfahren wird, z.B. als Hals- oder Gelenkschmerz, und mann kann ihn sogar durch örtliche Narkose ausschalten. Auch von seelischem Schmerz kann die Rede sein. Damit ist dann gemeint, daß ich den Schmerz als Befinden dessen erfahre, was ich als 'Seele' konzipiert habe. Gleichwohl handelt es sich beim leiblichen und beim seelischen Schmerz um m e i n e n Schmerz. Deshalb kann Lipps auch sagen: "Beim Schmerz fällt das Empfinden zusammen mit dem Empfundenen." (MN 79) Es verhält sich

indessen nur beinahe so, denn der Schmerz bleibt auch einem anderen zugehörig, einem, das ich nicht selbst bin. Erst wenn mich der Schmerz überwältigt, ich ihm erliege, verliert er alle Bindung an anderes und ist nur mehr Befinden meiner selbst. Dann aber ist es auch nicht mehr recht angebracht, von einem 'empfinden' des Schmerzes zu sprechen.

Daß ich die Güte eines Anderen, die Härte eines Tadels oder die Kälte draußen 'empfinde', läßt sich prinzipiell nicht bloß prädikativ ausdrücken. 'Empfinden' wird in diesen Wendungen ganz bewußt i.S. eines transzendierenden Erfahrens gebraucht.

Nach unserem heutigen Sprachgebrauch kann ich zwar Härte, Kälte, Süße, Nähe, Schmerz, Freude, Reue, Hunger etc. als solche 'empfinden', kaum jedoch einen Baum als Baum, eine Uhr als Uhr oder eine Rede als Rede, also 'Dinge', welche ich gemeinhin sehe oder höre. Zumindest wird man solchen 'Dingen' nicht gerecht, wenn man sie lediglich 'empfindet'. Den Substantiva, mit denen ich fasse, was ich 'empfinde', ist gemeinsam, daß sie sich von einem Adjektiv oder einem Adverb herleiten. In Adjektiva und Adverbia läßt sich das, was ich 'empfinde' auch direkt fassen. Ich 'empfinde' z.B. (als) hart, kalt, herb, gütig, schmerzlich. Auch hell, dunkel, laut, leise 'empfinde' ich, und zwar mit meinen Augen oder Ohren. Daß ich hell oder dunkel sehe, laut oder leise höre, kann man weniger sagen. Der Unterschied zwischen 'Empfinden' und Sehen bzw. Hören ist nicht von den Sinnesorganen her auszumachen, denn diese sind ja nur die Mittel der "Inswerksetzung".[15] Ich 'empfinde', 'sehe', 'höre' ja auch nicht nur Sinnliches. Der Wortgebrauch gibt uns schon eher einige Aufschlüsse. In ihm kommen 'schmecken', 'riechen' und 'spüren' eher mit 'empfinden' überein als 'sehen' und 'hören'. Was ich 'sehe' und 'höre', begegnet mir als E t w a s, was ich hingegen 'empfinde', berührt mich eher als ein U m s t a n d , der nur im nachhinein auch als Etwas zu fassen ist. Im sinnlichen 'Bereich' ist es vor allem der Ge-

schmack, der Geruch, die Wärme, der Druck und der Schmerz, was ich derart 'empfinde'. Wohl deshalb nennt Lipps solches Empfinden im Unterschied zum Sehen und Hören "Empfinden i.e.S." (z.B. MN 80, 83), während sich die Zuordnung des 'Sehens' und 'Hörens' zum 'Empfinden' von daher verstehen läßt,daß 'empfinden' ursprünglich ein transzendierendes Erfahren meint und sich diese Bedeutung bis heute erhalten hat, ja sogar selbst dann mitschwingt, wenn das Wort in einer Wendung dem Rückgang in die 'Immanenz' gefolgt ist.

§ 6. Die Übersetzung der Begegnung im Unterschied zur gegenständlichen Übersetzung und zur Konzeptionsübersetzung

Empfunden wird z.B. kalt oder warm - und das ist auch die einzige Weise, Kälte oder Wärme zu erfahren. Das Thermometer gibt mir lediglich über die Temperatur Auskunft. Sie ist abzulesen und zu messen, aber nicht zu empfinden. Deshalb muß ich eine angezeigte Temperatur erst in die Begriff 'Kälte' und 'Wärme' übersetzen, um z.B. zu wissen, ob es angebracht ist, einen Mantel anzuziehen. Bei feineren Temperaturunterschieden entscheide ich darüber sogar erst, wenn ich draußen kalt oder warm empfinde. Ein Keller z.B. ist im Sommer kühl, im Winter aber warm, obwohl seine Temperatur nahezu gleich bleibt.

Als U m s t a n d meiner selbst empfinde ich kalt oder warm. Lipps hat in MN, seinem letzten Buch, darauf hingewiesen. (MN 77) In PhE, den frühen Untersuchungen, begreift er jedoch die Wärme als einen Z u s t a n d, der "an den Dingen zu finden" ist. (PhE I 76) Von daher wird in PhE die Wärmeempfindung als "Vermittlung" "zwischen einer auf mich wirksamen dinglichen und meiner so und so qualifizierten Zuständlichkeit" interpretiert - eine "Vermittlung", die es z.B. beim Spüren von

Härte nicht geben soll. (PhE I 74 ff, 83, 86). Die Härte sei ebensowenig wie die Farbe so an einem Körper "zu finden" wie zuständliche Beschaffenheiten, wenn auch die Härte - im Unterschied zur Farbe - mit diesen darin übereinkäme, daß sich ein Körper ebenso als hart "e r w e i s e" wie z.B. als zerbrechlich, spröde oder elastisch. "Gespürt wird ja doch d i e H ä r t e s e l b s t und das freilich, sofern sie - nämlich diese Q u a l i t ä t - gerade in einem sehr konkreten Sinn da ist in dem tastenden darüber hingleiten des Fingers über den Körper." (PhE I 75)

Härte und Farbe begreift Lipps in PhE als "Sinnes-Qualitäten". In ihnen sei der "Körper ganz anders geborgen ... als in den Beschaffenheiten", sei "im spezifischen und eigentlichen Sinne g e g e n w ä r t i g" (PhE I 80), präsentiere sich darin, während Wärme eben lediglich 'empfunden' würde. Der Körper sei in der Härte "als an ihm n i c h t Vorfindlichem gleichsam von sich losgekommen", etwas habe sich "dahinein ü b e r s e t z t" (PhE I 81), was wir so verstehen, daß sich hier etwas zu mir begeben hat, entsprechend meiner Aufnahme des Verhältnisses zu ihm. Eine Sinnesqualität könne nur gefunden werden "in dieser Zwischenstellung - weder am Körper noch bei mir an meinem Leib". (Ph E I 82)

Als ein Umstand ist indessen auch die Wärme "weder am Körper noch bei mir an meinem Leib". Allererst in der Begegnung da, ist sie daher kaum minder als Übersetzung zu charakterisieren.

In die Härte soll nach Lipps (PhE I 82) die "materielle Struktur" übersetzt sein. Eben war von einer Übersetzung der Temperatur in Kälte oder Wärme die Rede. Nach dem Aufweis der Physik gründen Härte und Wärme in der mittleren Energie der statistisch ungeordneten Bewegung der Moleküle. Für die Härte ist außerdem noch der Aufbau der Moleküle maßgebend. Beides zusammen gilt als materielle Struktur. Woher aber wissen wir überhaupt darum? Ich begegne ihr weder im Sehen noch in anderen Sinneswahrnehmungen.

Ich s e h e , daß jetzt und hier, da ich große Hitze e m p f i n - d e, z.B. Wasser verdampft und Quecksilber sich ausdehnt. Empfinde ich Kälte, erstarrt jetzt und hier das Wasser zu Eis, und das Quecksilber zieht sich zusammen. Im Z u s a m m e n s p i e l von Wäremeempfinden und Tasten erfahre ich die Wärme als Zustand eines Körpers, insofern ich das ergreife, woher ich Wärme empfinde. So erfahre ich auch, daß sich die Wärme eines Körpers auf einen anderen Körper übertragen kann und daß Wärme entsteht, wenn zwei Körper aneinander gerieben werden. Die sichtbare Änderung des Volumens von Quecksilber und die Wärmeübertragung hat man sich im Thermometer zur Messung des sog. Wärmezustandes (= Temperatur) zunutze gemacht. Damit konnte man für die weitere Erforschung der sog. Wärme den der Unzulänglichkeit geziehenen Wärmesinn ausschalten. Auch zum Maß der sog. Wärmemenge, zur Kalorie als der Wärmemenge, die 1 g Wasser um 1° erwärmt, hat die Beobachtung der Wärmeleitung verholfen. Nicht zuletzt beruht auf ihr die bis ins 19. Jahrhundert vertretene Theorie der Wärme als Stoff. Erst auf Grund der Entdeckung, daß Reibung Wärme erzeugt, wurde sie 1842 durch Robert Mayer von der energetischen Theorie der Wärme abgelöst: Wärme ist eine besondere Form der Energie, die zur mechanischen Energie in einem festen Umsetzungsverhältnis steht. Die Verbindung mit der kinetischen Theorie der Materie, welche die 1827 von R. Brown beobachteten ruckartigen, unregelmäßigen Bewegungen kleinster Teile in Wasser und Gas als Ausweis der schon von den jonischen Naturphilosophen Leukipp und Demokrit gedachten Atom- bzw. Molekularbewegung nimmt, führte schließlich zur Konzeption der Wärme als mittlerer Energie der statistisch ungeordneten Bewegung der Moleküle. Mit dieser Konzeption sind wir heute in der Lage, so verschiedenartige Erscheinungen wie die Abhängigkeit des Gasdrucks von der Gasdichte, die Wärmeleitung und die Zustandsänderung vom festen zum flüssigen Stoff und zum Gas einheitlich zu erklären.

Die Erinnerung daran, wie physikalische Konzeptionen und Theorien entstehen, führt uns zu Bewußtsein, daß sie aus sinnlichen Erfahrungen a b g e l e i t e t sind. Es ist mithin eine Perversion,

anzunehmen, jene Konzeptionen und Theorien würden das fassen, was in der sinnlichen Erfahrung übersetzt wird. Ich ergreife mit ihnen kein 'Ding an sich', wie naive Weltdeutung gemeinhin glaubt, weil dem Menschen die Dinge nicht in diesen Ableitungen begegnen. Eine solche Meinung ist schon in sich widersinnig und wird auch kaum mehr von einem ernst zu nehmenden Naturforscher vertreten. Im Gegenteil, der Naturforscher fühlt sich im mikrophysikalischen Bereich sogar auf sich zurückgeworfen, insofern hier "der Zugriff der Methode ihren Gegenstand verändert und umgestaltet"[16]. Die Entdeckung der Lichtquanten durch Max Planck, die im Widerspruch zu der u.a. durch die Beugung ausgewiesenen Wellennatur des Lichtes steht, und der experimentelle Nachweis eines Beugungsbildes von Elektronen, die sich in anderen Versuchen wie Körper verhalten, haben zu dieser Einsicht geführt. Sowohl die Strahlung als auch die Materie kann je in ihrer Gesamtheit nur beschrieben werden, wenn man sie einmal als Welle und das andere Mal als Körper nimmt; sie 'zeigen' je nach den Beobachtungsmitteln diese einander widersprechenden 'Seiten', welche sich somit, da nicht "objektivierbar" (Niels Bohr) bloß als M o d e l l e mit beschränkter Gültigkeit ausweisen, die aber einander ergänzen, "komplementär" (Niels Bohr) sind.

Spricht eine naive Wissenschaftsgläubigkeit der Naturwissenschaft eine Erkenntnis vom 'Ding an sich' zu, so geht die Deutung der Einsicht in die Unzulänglichkeit mikrophysikalischer Beobachtung gemeinhin dahin, daß sich hier Subjektives in die objektive Erkenntnis einmische. Dem ist zunächst entgegenzuhalten, daß es nicht an dem, der beobachtet, sondern an den M i t t e l n der Beobachtung liegt, wenn ein und dasselbe einmal als Welle, das andere Mal als Korpuskel 'erscheint'. Desweiteren wird man, um die Verhältnisse einigermaßen zulänglich beurteilen zu können, zumindest folgende Gruppen von Beobachtungsmitteln unterscheiden müssen:

1. Die Geräte eines Versuchs, die notwendig sind, um ein zu beobachtendes Ereignis herbeizuführen, z.B. Prisma, Spalt,

Wilsonsche Nebelkammer. Meine Beobachtung des Ereignisses schließt nicht aus, daß diese Geräte in ihrer Funktion für diese Beobachtung in meinem Blickfeld liegen. Sie stehen zu dem, was ich mit ihrer Hilfe beobachte, in einer meßbaren räumlichen Beziehung, sind mit ihm vorhanden, wenn sie auch zugleich mir in einem gewissen Sinne zuhanden sind.[17)] Die Beziehung des Gerätes zu dem, was das Ereignis ausweisen soll, nehme ich desgleichen als eine, die in der Ebene des Vorhandenen besteht.

2. Die Mittel, die als sichtbarer Ausweis eines Unsichtbaren genommen werden. Hierzu gehören vor allem Meßinstrumente wie Thermometer, Ampèremeter etc., aber auch z.B. die Zinnoberteilchen des Brownschen Versuchs oder die Nebeltröpfchen in der Wilson-Kammer und die photographische Platte. Auch diese Mittel, an denen ich Ereignisse beobachte, sind mir vorhanden. Ihre Beziehung zu dem, was sie ausweisen sollen, nehme ich wieder als eine räumliche in der Ebene des Vorhandenen; sie sind mit dem Unsichtbaren da, nehmen an seinem Verhalten teil.

3. Die optischen Werkzeuge, z.B. Lupe, Mikroskop, Fernrohr, durch die ich ein Ereignis beobachte. Während ich sie derart benutze, sind sie meiner Sicht prinzipiell entzogen; sie sind mir derweil in einem Sinne zuhanden, der ihre Vorhandenheit ausschließt. Blicke ich z.B. durch ein Fernrohr auf ein Ereignis, befindet sich das Fernrohr für mich niemals in der Ebene des vorhandenen Ereignisses und es kann daher zu ihm auch nicht in eine Beziehung jener Ebene treten. In einer solchen Beziehung kann das Fernrohr nur stehen, wenn ich nicht durch es hindurchsehe und es daher als ein Vorhandenes zu gewahren vermag, z.B. auch wenn ich durch ein Fernrohr photographische Aufnahmen mache. Dann geht in der Ebene des Vorhandenen eine Beziehung durch das Fernrohr, was ein völlig anderer Durchgang ist als der meiner Beobachtung, bei der das Fernrohr als etwas Zuhandenes an der Übersetzung des Dinges zu mir hin beteiligt ist. Hervorgerufen wird die Übersetzung allerdings auch bei einer derartigen Beteiligung ausschließlich durch mein Hinsehen, und dies selbst dann, wenn etwas überhaupt erst durch ein Fernrohr zu gewahren ist.

Auch die Mittel der 1. und 2. Gruppe sind an Übersetzungen beteiligt, doch sind diese Übersetzungen grundlegend anderer Art. Sie geschehen in der Ebene des Vorhandenen aus etwas, das als vorhanden hingenommen wird, mittels Vorhandenem in Vorhandenes. Es ist dies die Ebene der dinglichen Welt, die Ebene, der die Naturwissenschaft ausschließlich zugewandt ist und in der Messungen und Experimente allein möglich sind. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse können nur Ereignisse in dieser Ebene betreffen. Das gilt auch für den von den Physikern beobachteten Gegensatz im Ausweis des mikrophysikalischen Geschehens. Für diesen Gegensatz sind denn auch nur Mittel der 1. und 2. Gruppe und mithin nicht Beziehungen zu mir, sondern Beziehungen in der Ebene des Vorhandenen verantwortlich: Am Spalt zeigt sich der Wellencharakter, in der Wilson-Kammer der korpuskulare Charakter; bei genauer Impulsmessung eines Elektrons ist keine genaue Ortsmessung möglich und umgekehrt.

Die beiden bisher erörterten Übersetzungen unterscheiden sich grundlegend durch die Dimensionen, in denen sie erfolgen: Die Übersetzung im sinnlichen Erfahren geschieht als Gegenbewegung zu meinem Tun zu mir hin in derselben Dimension wie mein Erfahren. Wir kennzeichnen diese Dimension im Unterschied zur anderen als 'Tiefendimension' und nennen die Übersetzung in ihr 'Übersetzung der Begegnung'. Die andere Übersetzung geschieht dementgegen in der Dimension des Vorhandenen, welche gleichsam eine Ebene ist. Aus Gründen, die erst im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen ganz einsichtig werden, wollen wir diese letztere Übersetzung als 'gegenständliche Übersetzung' ansprechen. Die Konzeptionen, mit denen wir in jener Ebene das Vorhandene greifen, bezeichnen wir dementsprechend als gegenständliche Konzeptionen.

Einer gegenständlichen Übersetzung aus etwas, das, obwohl 'selbst' nicht sinnlich erfahren, als vorhanden hingenommen wird, in ein sinnlich Vorhandenes, muß eine gegenläufige Übersetzung gegenständlicher Konzeptionen vorausgehen, nämlich die

Übersetzung aus der Konzeption der Beobachtung in die der Hinnahme eines sinnlich nicht zugänglichen Vorhandenen. Insofern hier von einer Konzeption in eine andere übersetzt wird, nennen wir eine solche Übersetzung ' K o n z e p t i o n s ü b e r s e t - z u n g '. Durch eine Konzeptionsübersetzung wird z.B. das, was ich als vorhanden sehe, kausal auf bestimmte Nenner der Ebene des Vorhandenen gebracht, z.B. auf Modellvorstellungen und Maßzahlen, wodurch wiederum allererst die Möglichkeit geschaffen wird, die Dinge in von Menschen entworfene Theorien und mathematische Formeln einzustellen. Der gerade im Sehen lebendige Drang (und Auftrag?) des Menschen, eine ihn bedrängende Wirklichkeit auseinanderzusetzen, motiviert in seiner Steigerung zum Herschaftsanspruch jene Konzeptionsübersetzungen, welche die Dinge nicht dort und so belassen, wo und wie ich sie ursprünglich im Sehen antreffe.

Wenn sich die naturwissenschaftlichen Konzeptionen auch vorzugsweise aus der Beobachtung von Vorhandenem herleiten, so sind doch die gegenständlichen Konzeptionen der Beobachtung nicht ihre einzige Quelle. Wärme z.B. wird nicht beobachtet, sondern empfunden, und sie ist als ein Umstand meiner selbst auch nicht vorhanden. Ich erfahre sie nicht in einer gegenständlichen Konzeption. Die Ableitung der vorhandenen meßbaren Temperatur aus der Wärme ist mithin eine Übersetzung aus einer ungegenständlichen Konzeption in eine gegenständliche. Damit solche Übersetzung recht begründet ist, muß allerdings auch ein sinnliches Erfahren von Vorhandenem im Spiele sein, z.B. das Beobachten der Quecksilbersäule. Dessen gegenständliche Konzeption läßt sich dann auch umgekehrt in die ungegenständliche der Wärme übersetzen, worauf wir zu Anfang des Paragraphen hingewiesen haben.

Weder die Übersetzung der Temperatur in Wärme noch die der "materiellen Struktur" in Härte sind Übersetzungen der Begegnung, wie es zunächst den Anschein hatte. In beiden Fällen handelt es

sich vielmehr um Konzeptionsübersetzungen, wobei jeweils bereits eine gegenläufige Konzeptionsübersetzung vorausgegangen sein muß, anders ich nämlich gar nicht zu den Begriffen 'Temperatur' und 'materielle Struktur' gelange.

Die Konzeptionsübersetzungen gehen letztlich immer auf sinnliche Erfahrungen zurück und gründen mithin in Ü b e r s e t z u n - g e n d e r B e g e g n u n g . Bei diesen bleibt, im Unterschied zu den Konzeptionsübersetzungen und den davon wieder abgeleiteten gegenständlichen Übersetzungen, prinzipiell unbekannt, was übersetzt wird, denn dies ist ja gerade nicht anders als in Übersetzung zu erreichen. Woher weiß ich dann aber überhaupt um den Übersetzungscharakter dessen, was mir in der sinnlichen Erfahrung begegnet?

Wir hatten die Dimension, in der die Übersetzung der Begegnung erfolgt, als 'Tiefendimension' gekennzeichnet - im Unterschied zur Dimension des Vorhandenen. Das Vorhandene ist aber darum nicht außer der Tiefendimension; es b e g e g n e t mir ja als Vorhandenes, und das kann nur in der Tiefendimension geschehen. Es ist mit seiner Dimension in diese eingestellt. Nur in ihr scheidet das Vorhandene sich auch vom Zuhandenen und vom Umstand meiner selbst, also z.B. das, was ich beobachte, von dem optischen Werkzeug, wodurch ich es sehe. Im Unterschied zu den Beziehungen, in denen die Beobachtungsmittel der Gruppe 1 und 2 stehen, ist die Beziehung, die in diesem Beispiel zwischen dem Werkzeug und dem Gegenstand der Beobachtung waltet, eine solche der Tiefendimension.

In der Wissenschaft werden auch die Beziehungen der Tiefendimension als solche zwischen vorhandenen Gegenständen behandelt, z.B. wenn erklärt wird, wie ein Fernrohr als Beobachtungsmittel funktioniert. Selbst der Beobachter wird dabei als Vorhandenes genommen. Deshalb kommt es der Wissenschaft auch gar nicht in den Sinn, eine grundlegende Unterscheidung zwischen Beobachter und Beobachtungsmittel und weiter zwischen den Mitteln selbst zu tref-

fen. Ihr Forschungsfeld ist die Ebene des Vorhandenen, eine Ebene, in die ich alles, was ich erfahre, bringen kann. Ob ich damit allerdings allem auch gerecht werde, das ist eine noch offene Frage.

Auch in der Philosophie wurde zumeist das Subjekt und seine Beziehungen zu den Dingen als vorhanden hingenommen, wenn nicht als vorhanden in der Welt, in die ich geradehin gerichtet bin, so als vorhanden in einer Welt der Reflexionen, in der dann die geradehin erfahrenen Dinge nur mehr bloße Sinne sind.[18)] Die vielerörterte Frage, ob und wie ein Subjekt zum Objekt gelangen kann, ist von vorneherein in der Dimension des Vorhandenen angesiedelt. Daß bei solcher Ausrichtung der Philosophie die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Komplementarität als Bestätigung einer philosophischen Einsicht in die Subjektabhängigkeit des Objekts genommen wurde, nimmt nicht wunder.

Die eigentliche Geschiedenheit von Subjekt und Objekt ist eine solche der Tiefendimension. Sie wird überbrückt in der Übersetzung der Begegnung, die eine gewisse Gegenbewegung zu meinem Tun dank meines Tuns ist. Und dessen kann ich mir nur b e w u ß t werden, bewußt i.S. des Philosophierens nach Hans Lipps.[19)] Einzig indem ich mir meines z.B. im Sehen waltenden Tuns und Leidens nachträglich von dem her, was ich sehe, bewußt werde, erfahre ich, daß im Sehen eine Übersetzung statthat. Nur so erfahre ich auch die Mittel der Gruppe 3 in ihrer Zuhandenheit. Freilich, solche Bewußtwerdung ist unserem Denken ungeläufig. Sie wird daher gemeinhin gar nicht als eigenständige Erfahrung anerkannt, und immer wieder unterliegt man der Versuchung, 'das', 'was' in ihr erfahren wird, in die Dimension des Vorhandenen umzudeuten.

§ 7. Lipps' Differenzierung von Empfinden i.e.S. und Sehen in ihrer Problematik

Die Differenz zwischen Wärme und Farbe begreift Lipps in PhE als eine Differenz zwischen Zustand und Qualität, welche vorzüglich darin bestehen soll, daß Qualität im Unterschied zum Zustand eine Übersetzung sei. Dem Zustand ordnet er das Empfinden von Wärme bzw. Kälte, Geruch und Geschmack zu, der Qualität das Sehen und Druckempfinden. Von den beiden letzteren unterschiede sich demnach das zuerst genannte Empfinden i.e.S. dadurch, daß in ihm keine Übersetzung stattfindet. So sehr diese Meinung, wie im Paragraphen 6 aufgezeigt, fehlgeht, ist in ihr doch eine Erfahrung des Unterschiedes zum Sehen gefaßt.

In Lipps späteren Untersuchungen der sinnlichen Erfahrung[20] ist von Zustand und Qualität nicht mehr die Rede. Die Unterscheidung zwischen dem Druckempfinden und dem übrigen Empfinden i.e.S. tritt zurück. Dafür wird vom Empfinden i.e.S. insgesamt umso schärfer das Sehen abgesetzt. Im einzelnen weist Lipps folgende Differenzen auf:[21]

Während der Blick "die Dinge an ihrem Ort a u f s u c h t [22].... das Ohr s e i n e r s e i t s [23] e r r e i c h t [22] wird durch den zu mir dringenden Ton", werde ich im Riechen und Schmecken "auf die Spur der Dinge gebracht. Geruch und Geschmack sind gleichsam ein Reagens, das durch die Dinge ausgelöst wird, bzw. das ich an die Dinge heranbringen kann. Das Empfundene wird dabei a u f g e - n o m m e n [22]." Es kann mich sogar "bis zum Ekel und Erbrechen" irritieren. "Was einem w i d e r fä h r t , erfährt man hier." (MN 80 f) Man wird "dabei in seinem privaten, auf sich selbst bedachten Dasein angegangen ... von den Dingen. Gerüche... haben eine vorzüglich vitale Bedeutung. Ein Geschmack warnt mich." (WM 111 f)[24]

Im Geruch und Geschmack erfahre ich die "spezifische u n v e r - g l e i c h b a r e Seinsweise" (MN 82) bzw. den unartikulierbaren spezifischen Seinssinn" (MN 83) der Dinge, welcher im

Sehen gerade übersehen wird. "Während ein Geruch nur als der der Rose zu bestimmen ist, ist die Farbe als solche bestimmbar." (MN 82) "Der 'Charakter' eines Geruches" kommt ihm zu "auf das unverkennbar darin spürbar Enthaltene hin". Farbe hingegen "hat s e l b s t einen Charakter". (WM 119) "Und während das eine Mal der Geruch, das andere Mal der Geschmack charakteristisch für etwas ist, sieht jegliches irgendwie aus, und Echtes und Nachgemachtes kann gleich aussehen." (WM 113) "Riechbar zu sein, heißt: einen [nach MN 82: bestimmten] Geruch zu haben; es ist eine von den Dingen beigestellte Möglichkeit, sich riechend durch sie affizieren zu lassen." Die Sichtbarkeit hingegen ist "keine von den Dingen her,in deren spezifischer Natur gegebene Möglichkeit, sondern es ist eine Möglichkeit, die bei mir steht." (WM 112)

"Farben sind wiederzugeben. Gerüche können aber - wegen ihres Nicht-los-kommen-könnens von dem, was darin erfahren wird - nur täuschend n a c h z u a h m e n versucht werden: Der nachgemachte Duft 'ist' aber dann nicht das, was zu sein er bloß vorspiegelt. Die Dinge werden nicht in dem Sinn 'selbst' gesehen, wie ein Duft z.B. etwas von der Rose selbst ist." (MN 82) Er ist jedoch "nur einzelnes a n bzw. v o n den Dingen", während sie "als Ganze in ihrem Was" (MN 83) "im Rahmen einer W e l t " (WM 112) gesehen werden.

"Man bedarf der Empfindungen im eigentlichen Sinn, um sich der Wirklichkeit von etwas g e w i ß zu machen. Man prüft etwa durch den Geruch, ob die gesehene auch eine wirkliche Rose ist. Daß - andererseits - die sichtbare Erscheinung aber auch Schein sein kann, ist nur die Kehrseite einer spezifischen W a h r - h e i t der Erscheinung, dessen, daß sie als Erscheinung b e z e u g e n d ist. Den Empfindungen im eigentlichen Sinn fehlt aber gerade diese Wahrheit. Während das Empfinden uns von einer 'bedeutungslosen Gegenwart' [25] der Dinge gewiß macht, ist die Natur in der Farbe 'aus ihrer Gleichgiltigkeit herausgetreten'." (WM 113)

Indessen, wie kommt jene Vergewisserung einer bloß "b e d e u - t u n g s l o s e n[26] Gegenwart" damit überein, daß man z.B. im Geruch den "spezifischen Seinssinn" der Dinge erfährt, ja der "Duft z.B. etwas von der Rose s e l b s t[27] ist" und daraufhin auch als "untrügliches Merkmal" (MN 83) dafür genommen wird, daß es sich um eine echte Rose handelt etwa gegenüber einer gleich aussehenden Wachsrose? "Die Dinge sind" doch allererst "das, was sie bedeuten". Und: "Sie können nicht auf sich 'selbst' zurückgenommen werden" (MN 69; vgl. S.13), "wo die Dinge das, was sie sind, gerade nicht an ihnen selber, sondern nur aneinander und in ihrem Ausgegebensein sind" (HL 67). Sind wir nicht dementgegen mit der Feststellung, der Duft sei "etwas von der Rose selbst", wieder bei etwas, das nicht zu mir hin übersetzt ist, und damit bei einem 'An-sich-sein' der Dinge angelangt? Außerdem: Das Unübersetzte soll an bzw. von Etwas sein, obwohl ich doch ein Etwas erst darin erfahre, worin, nach Lipps, im Unterschied zum Empfinden i.e.S. eine Übersetzung geschehen soll, nämlich im Sehen.

Der Zustand, den Lipps zunächst dem Empfinden von Wärme zugeordnet hatte, war ebenfalls auf ein Etwas bezogen und mußte es als Zustand sein.[28] Ein Zustand als Zustand kann mir nur als Zustand eines Dinges und also auch nur mit einer Etwas-Erfahrung gegeben sein. Das Empfinden i.e.S. zeichnet sich indessen gerade dadurch aus, daß in ihm nicht ein Etwas, sondern ein Umstand erfahren wird. Aber ich s e h e die Dinge in Zuständen. Und eben diese Zustände sind dasjenige, dessen ich mir als Qualitäten bewußt werde. In der Bewußtwerdung erfahre ich die Zustände in ihrem Übersetzungscharakter. Nicht die Differenz von Empfinden i.e.S. und Sehen, sondern die Differenz von Sehen und Bewußtwerdung des Sehens liegt der Differenz von Zustand und Qualität zugrunde.

Es liegt nahe, die Qualität als Qualität von dem abzuheben, was auf Grund des Sehens dem, was man sieht, gemeinhin als Zustand zugeordnet wird und von daher dem Denken geläufig ist. Statt der in der Bewußtwerdung gewonnenen Einsicht zu folgen, daß der Zustand eines Dinges Übersetzung und insofern Qualität ist, begnügt man sich bei solcher Differenzierung gar leicht damit, das, was man als Zustand

gesehen hat, als Qualität ausgewiesen zu haben. Die Konzeption des Zustandes wird in eine physikalische Ableitung oder in das, was man i.e.S. empfindet, 'gerettet'. Daß sich ein derartiger Zustand nicht als Qualität ausweisen läßt, liegt indessen nicht daran, daß wir es hier mit einem 'echten' Zustand zu tun haben, sondern daran, daß überhaupt kein Zustand e r f a h r e n wird, dessen Konzeption vielmehr lediglich übertragen ist. Desungeachtet pervertiert man den im Sehen erfahrenen Zustand als Qualität sogar zur Übersetzung eines solchen von ihm abkünftigen Zustandes und verzerrt dabei noch die ursprünglich allein die Tiefendimension betreffende Differenz von Zustand und Qualität in eine solche der Dimension des Vorhandenen. Schuld an einer solchen Fehlinterpretation ist vor allem wieder, daß die Einsicht in den grundlegenden Unterschied zwischen Sehen und Bewußtwerden fehlt oder nur unzureichend entwickelt ist. Letzteres scheint uns auch noch in PhE der Fall zu sein, weshalb dort Lipps immer wieder in gegenständliche Konzeptionen abgleitet.

Der Differenz zwischen Empfinden i.e.S. und Sehen werde ich nur gerecht, wenn das, was ich miteinander vergleiche, entweder beidemal geradehin erfahren ist oder beidemal aus einer Bewußtwerdung stammt.

§ 8. Das, was ich sehe, im Unterschied zu 'dem', 'was' ich i.e.S. empfinde

Im Riechen erfahre ich z.B. 'herb'. 'Herb' kennzeichnet etwas im spezifischen Unterschied zu z.B. 'süßlich', aber es faßt keine Bedeutung wie z.B. 'Rose', weshalb Lipps beim Empfinden i.e.S. nur eine " b e d e u t u n g s l o s e [29] Gegenwart" feststellen kann. Was ich im Riechen erfahre, sondert sich nicht von einer Umgebung ab; ich kann nicht, etwa mit 'dies da', auf es hinweisen, nicht es auf eine Bedeutung i.e.S. hin befragen. Im bloßen

Riechen erfahre ich weder ein Etwas, noch 'etwas' als an oder von Etwas; ich erfahre keinen Zustand, sondern einen Umstand. Gleiches gilt für das, was ich im Schmecken und im Empfinden von Härte, Wärme oder Schmerz erfahre.[30)] Im Grund ist es daher schon verkehrt, das, was wir i.e.S. empfinden, mit 'das', 'es','etwas' anzusprechen, doch kommen wir nicht umhin, dies zu tun, wenn wir 'es' mit dem, was ich sehe, vergleichen wollen.[31)]

Im Unterschied zu 'dem', 'was' ich i.e.S. empfinde, sondert sich das, was ich sehe, z.B. ein Baum, stets als Etwas von einer räumlichen[32)] Umgebung ab. Es ist in Bezug auf sie und das, was in ihr ist, s e l b s t ä n d i g . 'Herb', wie wir empfinden, ist dementgegen nicht etwa unselbständig, sondern überhaupt jenseits aller Bindung an anderes. Unselbständig wäre 'herb' erst als Eigenschaft z.B. einer Frucht, insofern 'herb' so überhaupt nur als ein Moment der Frucht ist - doch wird 'es' so niemals bloß im Riechen oder Schmecken erfahren.

Die räumliche Umgebung dessen, was ich als Etwas sehe, weitet sich als Feld weiterer kontinuierlich anschließender möglicher Wahrnehmungen ins Unendliche zur raum-zeitlichen W e l t als dem Horizont des Sichtbaren. I n d er W e l t sehe ich die Dinge "als Ganze" (MN 83, WM 112) - d.h. in ihr sind sie Etwas, sind sie Selbständiges; und ich sehe sie so in ihrem Was (MN 83) - d. h. in ihrer Bedeutung. Dies da, was ich sehe, bedeutet z.B. Apfel.

Daß ich auch im Tasten Etwas erfahren kann, verdanke ich meiner greifenden Bewegung, die sich hierbei dem bloßen Empfinden von 'hart' (=Spüren) zugesellt. Dabei wird mir das Etwas aber nicht als Ganzes gegenwärtig, wie im Sehen, sondern nur nach und nach. Ich muß seine Grenzen nacheinander abtasten und erfahre dabei diese Grenzen nicht, wie im Sehen, als Übergang zu anderem sondern bloß als Abschluß. Im Tasten habe ich keine räumliche Übersicht. Das Erfahren eines Etwas im Tasten ist daher mehr ein

Erschließen. Gegenwärtig ist ein Körper nicht in z.B. 'hart'. Und soll, wie Lipps meint, Qualität außer durch den Übersetzungscharakter auch dadurch ausgezeichnet sein, daß in ihr ein "Ding" gegenwärtig wird, dann ist 'hart', entgegen Lipps, auch keine Qualität.[33)]

Eine Qualität im Sinne von Lipps' Ausführungen sind jedoch die Farben, wozu wir auch 'schwarz' und 'weiß' rechnen. Ich sehe Etwas überhaupt nur, sofern ich es in Farbe sehe. Und Farbe sehe ich stets als ein unselbständiges Moment von Etwas - im Unterschied zum bloßen Empfinden von z.B. 'herb'. Insofern widerspricht das Sehen von Farben auch nicht der Feststellung, daß ich stets Etwas sehe, bestätigt sie vielmehr sogar.

Eine "Gegenstandsgebundenheit" spricht man allerdings gemeinhin nur den sog. Körperfarben zu. Sie sollen sich dadurch von den selbstleuchtenden Lichtfarben, den sog. Spektralfarben, unterscheiden. Indessen, diese gehören gleichfalls je einem Etwas (= Gegenstand; vgl. S.61) zu, z.B. einem Regenbogen oder dem Himmel, nur freilich anders: Der Himmel ist v o n 'blau', der Regenbogen v o n 'violett', 'blau', 'grün', 'gelb' usw., etwa so wie ein Taler v o n Silber ist. Auch ein Fleck ist z.B. v o n 'braun'. Wie für die Körper der Stoff, so ist für die genannten Erscheinungen die Farbe konstitutiv, und zwar als eine spezifisch differierende S e i t e , dank der sich eine Erscheinung überhaupt erst als E t w a s sichtbar von einer Umgebung absondert.

Auch die Körper z e i g e n sich als Etwas nur in Farbe. Der Stoff, von dem sie sind, ist nur in Farbe sichtbar. Und einzig in ihrer Sichtbarkeit sind mir auch die Körper als E t w a s gegenwärtig. Ebenso wie eine Erscheinung, erfahre ich einen Körper als Etwas primär dank der F a r b e, durch die er sich von einer Umgebung abhebt. Von der etwa im Tasten gegebenen Erfahrung des für den Körper als Körper konstitutiven Stoffes her, ist der Körper als Etwas allenfalls zu erschließen. Nur wenn mir

Stoff in Farbe sichtbar wird, kann mir auch Stoff konstitutive Seite eines gegenwärtigen Etwas sein. Gleichwohl gilt, in Umkehrung dieser Verhältnisse, der Stoff sogar geradezu als Inbegriff jener Seite, als die ich die Farbe im Sehen von Etwas erfahre, weshalb es auch dazu kommen konnte, daß man die "Gegenstandsgebundenheit" nur den sog. Körperfarben zuerkannte.

Farbe ist unselbständiges Moment eines Etwas, denn wir können sie nur in Umgrenzung sehen, und sie ist ein solches Moment als konstitutive Seite eines Etwas, denn nur in Farbe ist Etwas zu erfahren. Selbst wenn mein ganzes Gesichtsfeld nur von einer Farbe eingenommen wird, ist die Farbe, die ich sehe, umgrenzt, nämlich durch mein Gesichtsfeld bzw. durch mein Auge. Ich gewahre auch diese Grenze als ein Dunkles. Und da es eine Grenze ist, die bei mir liegt, suche ich sie zu überschreiten, indem ich meinen Blick schweifen lasse. Dabei komme ich stets an eine Grenze der Farbfläche, mit der sie in der Welt ist, die alles ausmacht, was ich zu sehen vermag. Davon abgesehen wird man die Erfahrung einer das ganze Gesichtsfeld ausfüllenden Farbe eher als ein Empfinden charakterisieren denn als Sehen.[34)]

Auch daß ich Farben nur im Licht zu sehen vermag, weist sie aus als Seite eines Etwas in meiner Welt, deren Rhythmus Tag und Nacht ist. Etwas muß ins Licht gebracht werden, um sich in Farben zu zeigen. Nur auf Etwas in der Welt kann Licht treffen. In der Dämmerung verschwinden die Farben; sie sinken in 'grau' zurück, ziehen sich in sich'selbst' zurück, verlieren ihren Umriß und damit auch ihren Ort in der Welt. Wie die Farben am Morgen in die Welt hineintreten, so treten sie am Abend aus ihr heraus.

Die Grenze einer Farbfläche ist der räumliche Übergang von einer Farbspezies zu einer anderen. Dabei wird durch die Farbgrenze ein Ort vom anderen geschieden und so die Welt gegliedert. Der Grenze ist notwendig eine bestimmte Form zueigen. Nur in bestimmten Formlinien sind Farbdifferenzen zu sehen, wie umgekehrt Formen

nur in Farbdifferenzen zu sehen sind.[35] Nichts anderes als diese dem Sehen prinzipiell unumgängliche Einheit von Farbe und Form ist das E t w a s , als das alles, was ich sehe, konzipiert ist. Etwas ist Etwas, sofern es sich als Selbständiges von einer Umgebung absondert, hatten wir zunächst ausgemacht. Und solche Absonderung geschieht eben sichtbar einzig und allein in Farbe und Form. Sie und nur sie sind die beiden für ein sichtbares Etwas konstitutiven Seiten. Welche andere Seiten sollte auch z.B. einem Fleck oder einem Regenbogen, die doch je Etwas sind, noch abgewonnen werden können?

Mit der Bemerkung, daß in den Farben die "Dinge" gegenwärtig seien, war indessen doch von Lipps wohl gemeint, daß sich die "Dinge" bzw. die "dinglichen" Momente in Farben übersetzen, und eben daraufhin waren die Farben als Qualität charakterisiert worden. Offensichtlich war ein "Ding" 'hinter' einer Erscheinung angenommen, während wir bislang nur Erscheinungen selbst als Etwas ausgemacht haben.

Die Konzeption des Etwas verdanken wir vorzüglich der Erfahrung im Sehen. Daß diese Konzeption auch unser Denken grundlegend bestimmt, zeugt dafür, daß dieses weithin vom Sehen her geprägt ist. Das Sehen gilt ja auch von alters her in ganz besonderem Maße als Quelle und Kriterium aller Erkenntnis. Husserl hat die Erfahrung im Sehen, die Evidenz, sogar ausdrücklich als die "Urquelle alles Rechtes" bewertet (Hua III 346; vgl. a.a.O. auch 52), wobei Sehen in seiner vollen, nicht auf eine sinnliche Erfahrung eingeschränkten Bedeutung genommen ist, allerdings, ohne vom Empfinden i.e.S. abgegrenzt zu sein. Seine Phänomenologie läßt nur gelten, was sich in Anschauungen zeigt. Und das ist stets ein "Gegenstand", ein "Etwas". Nach Husserl gehören "Anschauung" und "Gegenstand" korrelativ zusammen (vgl. Hua III 14 f, 28, 32), was unseren Aufweis der Etwas-Struktur jeder Erscheinung bestätigt. Im Anschluß an Husserl können wir auch von einer 'Gegenstandsstruktur' sprechen und das durch sie bestimmte Denken als 'gegenständlich' bezeichnen. Es ist dies unser gewohntes Denken, dem wir selbst dann immer wieder verfallen, wenn wir uns seiner ausdrück-

lich zu entledigen trachten. Das zeigt sich in Lipps' Erörterungen, und auch unsere Untersuchung vermag dem nicht zu entgehen, denn schon die Sprache, mittels derer wir denken und uns verständigen, ist in ihrer syntaktischen Struktur weitgehend vom Etwas her bestimmt. Daß 'etwas Gemeintes' eigentlich ungegenständlich ist, läßt sich daher oft nur behelfsmäßig durch Anführungszeichen andeuten.

§ 9. Die in der Bewußtwerdung erfahrenen Differenz zwischen Sehen und Empfinden i.e.S.

Im Riechen, das wir wieder als Beispiel für das Empfinden i. e. S. nehmen wollen, dringt ein Geruch ohne mein Dazutun als fremde Realität auf mich ein. Er "widerfährt" mir als Umstand meiner selbst, kann mich sogar "bis zum Ekel und Erbrechen" überwältigen. (MN 8o f) In ihm kündigt sich eine eigenständige Wirklichkeit, im Künden gleichwohl auf mich als einen Hörigen bezogen und somit in Übersetzung. Der Geruch ist daher wie ein Widerstand in einem als "Grenze" und als "Kriterium" des Wirklichen zu begreifen. (Vgl. S. 16) Er verschafft mir eine "bedeutungslose Gewißheit"[36], wie Lipps bemerkt hat. Mein Riechen ist so sehr in die Wirklichkeit verstrickt, daß ein Schein gar nicht möglich ist und also auch kein Zweifel aufkommen kann, weder daran, daß der Geruch besteht, noch daran, wie er ist. Allerdings kann ich den Geruch gerade wegen meiner mangelnden Distanz zu ihm nicht demonstrieren; er hat nur private Gültigkeit. (Vgl. MN 85)

Wie sehr mich das Empfinden i.e.S. in die Wirklichkeit verstrickt, ist nicht zuletzt daran zu erkennen, daß z.B. 'herb' nicht nur 'das', 'was' ich rieche, sondern auch mein Riechen selbst in seinem Wie bestimmt und daher sowohl Adjektiv als auch Adverb ist. Es besteht hier eine gewisse Selbigkeit des Empfindens

mit dem Empfundenen. Sie läßt sich auch beim Geschmack und bei der Wärme feststellen.[37] Beim Schmerz fällt das Empfinden geradezu mit dem Empfundenen zusammen; beides heißt Schmerz. (Vgl. S.37) Im Empfinden von Kälte friere ich. (Vgl. MN 76) Und ich rieche den Geruch und schmecke den Geschmack, ja ich muß sogar Geruch bzw. Geschmack haben, um überhaupt Geruch bzw. Geschmack riechen bzw. schmecken zu können. Die gemeinsame Wortwurzel verrät die gewisse Selbigkeit.[38]

Mein S e h e n ändert sich nicht, wenn mein Blick von einer Rose zu einem Apfel wandert. Das, was ich sehe, bestimmt nicht das Wie meines Sehens. Im Sehen dringt eben nicht bloß etwas auf mich ein. Mein Sehen ist vielmehr auch ein a k t i v e s T u n (vgl.PhE I 79), weshalb das Sehen - ebenso wie das Hören - gelernt sein will (vgl. MN 78). Und erst dank dieser Aktivität tritt mir im Sehen etwas entgegen. Als E t w a s zeigt es sich - von mir mitgeprägt. Indem ich mir des letzteren bewußt werde, kommen schon Zweifel auf, ob das, was ich sehe, auch ohne mein Dazutun i s t und s o ist. Beim Sehen kann mich ein Schein trügen. Der Übersetzungscharakter dessen, was mir begegnet, wird mir insbesondere beim Sehen ins Bewußtsein gerufen. Lipps hat ihn auch gerade dort ausgewiesen; außerdem ist er aber noch im Tasten auf ihn gestoßen.

Wenn ich im Tasten Etwas erfahre, ist ebenfalls ein aktives Tun im Spiele: meine greifende Bewegung, die sich dem bloßen Spüren zugesellt. Das bloße Spüren von 'hart' verschafft mir wie alles Empfinden i.e.S. "bedeutungslose G e w i ß h e i t ", freilich nicht vom Etwas, sondern lediglich von 'hart' als Widerstand. Erst in meiner hinzukommenden Bewegung erfahre ich nach und nach eine geformte Begrenzung des Widerstandes, wodurch sich dessen Konzeption in die eines Stoffes wandelt, der zusammen mit der Form ein Etwas ausmacht. Die Form und mit ihr das Etwas bleibt dabei meinem Zweifel ausgesetzt, freilich in anderer Weise als das sichtbare Etwas und dessen Form; einerseits erschließe ich sie nur, andererseits ist ihre Erfahrung mitgetragen von der Gewißheit des Empfindens i.e.S.

Nur in Berührung kann ich Etwas ertasten. Um Etwas zu sehen, muß ich es hingegen in einer gewissen D i s t a n z zu mir haben. Ohne Distanz kann ich auch mit Auge und Ohr lediglich empfinden, z.B. hell oder dunkel, laut oder leise. Die Besinnung lehrt, daß ich die Distanz um meines Tuns im Sehen willen brauche, denn solches Tun bedarf der Freiheit des Abstandes (vgl. WM 86, 112) und ist außerdem gerade Überwindung von Distanz. Diese Überwindung geschieht durch Entwurf von W e l t , in der sich dann allererst etwas als Etwas zeigt. Der Entwurf von Welt ist "Gegenwurf meiner Existenz". "Die Welt ist hier in mein Können gestellt." (MN 82)

Um im Sehen die Distanz durch meinen Weltentwurf überwinden zu können, bedarf es des L i c h t e s . Erst im Licht treten die Dinge in die Welt und zu mir hin. Und schon mein Auge ist auf das Licht angewiesen. "Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu verdanken", sagt Goethe in der Einleitung zur "Farbenlehre".[39] Im Sinne seiner Morphologie ist das Licht "Element" des Auges, "Element", aus dem heraus und zu dem hin es als "entschiedene Bildung" in "Tätigkeit" ist, vergleichbar dem Fisch im Wasser. "So bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht."[40] Und das Licht seinerseits "ist nur wirklich in bezug auf das Auge, dem es als Licht gerade dies bedeutet, die Durchsicht zu den Dingen freizugeben. Licht ist ἐνεργείᾳ Licht nur als die Ins-Werksetzung des Sehens[41]." (WM 111)

Dank meiner Aktivität im Sehen gehören die sichtbaren Dinge der Welt einer M a n i f e s t a t i o n s s t u f e zu,die im Unterschied zu 'dem','was' ich spezifisch empfinde, neutral ist.Während Empfundenes nur private Gültigkeit hat, ist das, was ich sehe, demonstrierbar. Ich kann es wiedergeben. Nur deshalb ist Malerei und Graphik möglich. (Vgl. WM 115)

Was sich in der Manifestationsstufe der Welt zeigt, wird durch mein aktives Tun in die Welt 'gerufen'. Das Sehen t r a n - s z e n d i e r t die Welt im Entwurf und holt in die mundane

Erscheinung 'das', 'was' sich in ihr bezeugt. Daher gilt zumeist dieses und nicht die Erscheinung als das, was ich sehe. Was sich mir in der Erscheinung bezeugt, kenne ich jedoch nur durch die Erscheinung. Im Unterschied zur Erscheinung ist es jenseits meines Zugriffs und ohne Bezug zu den Dingen der Welt; es ist insofern ' s e l b s t ', womit nichts anderes gesagt ist als eben dieser Unterschied zur Erscheinung.[42)] Um ihn weiß ich nur durch die Herausforderung von jenseits meines Zugriffes, deren ich mir wieder nur im Zugriff des Sehens b e w u ß t werden kann.

§ 10. Die Konstitution des Gegen-standes in der Tiefendimension durch Farbe und Form

Im Sehen wird eine fremde Realität unter meine Fürsprache genommen und deshalb zeigt sie sich im Lichte meines Entwurfes in einer Erscheinung. Die Erscheinung steht so in der Tiefendimension des Sehens zwischen 'dem', 'was' sich in ihr bezeugt, und mir. In bezug auf 'beides' hat sie einen gewissen Selbststand. Und sie ist w i r k l i c h gerade insofern sie in der Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit steht (vgl. S.16 f), sich in ihr 'etwas s e l b s t ' in meinem W e l t e n t - w u r f zeigt.

Wirklich ist eine Erscheinung zum anderen insofern, als sie mit ihrer Etwas-Struktur i m K o n t e x t der Wirklichkeit steht (vgl. S.13), diesen Kontext sogar mitkonstituiert, als Etwas aber auch von ihm 'getragen' wird. Gemeinhin nimmt man indessen, wie bereits erwähnt, auch oder sogar vor allem 'das', 'was' sich in der Erscheinung bezeugt, als Etwas. Dazu kann es nur kommen, wenn von mir die Erscheinungsstruktur darauf übertragen wird. Eine solche Übertragung ist möglich, weil das Sehen die Erscheinung transzendiert. Sie geschieht in diesem Transzendieren.

Gerechtfertigt wird die Übertragung der Etwas-Struktur dadurch jedoch keineswegs, denn 'das', 'was' sich in einer Erscheinung bezeugt, ist gerade jenseits der Welt und damit auch außer Bezug zu allem, was in der Welt ist; es sondert sich nicht als ein Selbständiges von einer Umgebung ab. In seiner 'Eigenständigkeit' mir gegenüber, ist es jenseits der Selbständigkeit eines Etwas (vgl.S.51).

Das die Erscheinung transzendierende Sehen impliziert aber nicht notwendig eine Transposition der Etwas-Struktur 'hinter' die Erscheinung. Ich kann darauf verzichten und begnüge mich dann eben mit der bloßen Erscheinung z.B. als Fleck oder Regenbogen. Nicht, daß in diesen Erscheinungen überhaupt keine fremde Realität unter meine Fürsprache genommen würde. Auch die bloße Erscheinung wird im Sehen transzendiert, nur eben ohne die Transposition der Etwas-Struktur.

Die Selbständigkeit eines sichtbaren Etwas im Kontext ist nur dem zu eigen, was auch zu mir hin und zu 'dem', 'was' sich in ihm bezeugt, einen gewissen Selbststand hat. 'Was' keinen solchen Selbststand hat, hat auch keine Selbständigkeit im Kontext der Wirklichkeit. Die Selbständigkeit eines sichtbaren Etwas gründet demnach offenbar in seiner Selbständigkeit in der Tiefendimension und ist von daher als eine S t r u k t u r d e r B e g e g - n u n g zu begreifen.

An der selbständigen Stellung eines sichtbaren Etwas in der Tiefe haben Farbe und Form Anteil, denn sie sind ja dessen konstitutive Seiten und nur als solche zu erfahren. Gleichwohl besteht in ihrem Verhältnis zu mir eine Differenz. Ob sie damit zusammenhängt, daß eine Erscheinung mit der Farbe zu mir, mit der Form aber zu den anderen Dingen in der Welt gewandt ist?

Nur weil die Farbe zu mir gewandt ist, kann "sie an ihr selbst von ihrer Entstehung" zeugen, kann "ihr Phänomen ...'selbst die Lehre'[43]" sein.(WM 120)Die Entstehung der Farben wird m i t gesehen und nur insofern sie sich in ihrer Entstehung halten,sind sie.Zeugnis dafür legt die von Goethe beschriebene "sinnlich-sittliche Wirkung der Farben"

ab. Vom Blau beispielsweise sagt er[44], daß es "immer etwas Dunkles mit sich führe", daß es "vor uns zurückzuweichen" scheine und uns dabei "nach sich zieht". Diese Farbe sei "in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes Nichts". In ihrem Anblick liege "etwas Widersprechendes von Reiz und Ruhe". Das Blau gäbe "uns ein Gefühl von Kälte, so wie es uns auch an Schatten erinnert".

In der Farbe tritt mir Fremdes aus der Tiefe entgegen. Aus ihr spricht die Herausforderung von jenseits meines Zugriffs. Ich kann Farben eher empfinden als Formen. Die Notwendigkeit der Distanz beim Sehen betrifft weniger die Farben denn die Formen. Bei all dem bleibt es aber dabei, daß ich die Farben nur als Seite von Etwas in der Ebene der Phänomenalität sehe - im Unterschied etwa zum Geruch und Geschmack. Die Farbe ist mir so die Seite eines Etwas, in der sich vorzüglich die 'Eigenständigkeit' der Wirklichkeit meldet, und zwar in Übersetzung zu mir hin. Aus solchem Verständnis der Farbe ist die Konzeption des S t o f f e s geboren, in der eben jenes 'Eigenständige' in seiner Fremdheit jenseits meines Zugriffes gefaßt wird, weshalb der Stoff auch als Gegensatz des Geistes gilt, der mein Tun und Lassen leitet. Die Farbe wird als Übersetzung des Stoffes genommen, als dessen Aussehen.

Eine Konzeption dessen, was in eine F o r m übersetzt wäre, gibt es nicht. Ebenso wie Farbe soll auch Stoff nur 'sein', sofern er in einer Form ist. Solche Ansicht impliziert, daß 'das', 'was' sich in einer Erscheinung bezeugt, Etwas ist, womit jedoch lediglich der Transposition der Erscheinungsstruktur gefolgt wird. Sucht man diese Transposition nach Farbe und Form gesondert zu verfolgen, ist zu bemerken, daß eigentlich überhaupt nur die Form transponiert wird, während die Farbe aus ihrer mehr passiven Erfahrung jenseits der Erscheinung die Konzeption des Stoffes gebiert, und daß beide Vorgänge einander wechselseitig bedingen. Wird die Form nicht transponiert, kommt es auch nicht zur Konzeption des Stoffes und umgekehrt. Es bleibt dann bei der bloßen Erscheinung.

Die Transposition muß, da sie nur auf das 'Jenseitige' hin erfolgt, in dem aktiven Tun des Sehens beschlossen sein. Daß es die Form ist, was transponiert wird, weist diese auch schon in der Erscheinungsebene, von der her sie transponiert wird, als speziell meinem aktiven Tun im Sehen zugehörig aus. Die Zugehörigkeit zum aktiven Tun im Sehen, läßt sich überdies dem entnehmen, daß in solchem Tun die Welt entworfen wird, und es die Formen sind, womit etwas zu den Dingen in der Welt gewandt ist. Nicht zuletzt verweisen die Formen insofern auf meine Aktivität, als sie sich eher in bloße Gedanken fassen lassen als die Farben, die kaum von der Anschauung zu lösen sind. Bei all dem bleibt jedoch die gesehene Form an die Farbe gebunden und damit einer willkürlichen Verfügung durch mein aktives Tun im Sehen entzogen. Die Form ist nicht allein durch mich, wenn sie auch die Seite des Etwas ist, in der vorzüglich die Verhältnismäßigkeit der Dinge zu mir offenbar wird.

Im Sehen walten zwei einander entgegengesetzte transzendierende Bewegungen: der Angang von andersher und die aktive weltentwerfende Hinnahme. Dem ersteren ist die Farbe zu mir hin zugeordnet, dem letzteren die Form zu den anderen Dingen in der Welt. Im Zusammentreffen der beiden gegensätzlich gerichteten Bewegungen entsteht aus Farbe und Form das Etwas in der Ebene der Phänomenalität, das mir in der Welt entgegensteht und insofern Gegenstand ist, wobei das 'Gegen-' auf mich weist und der '-stand' auf die Welt Bezug hat. Das Etwas ist so gleichsam eine Projektion der beiden gegensätzlichen Bewegungen im Sehen.

§ 11. Die Konzeption 'dessen', 'was' ich i.e.S. empfinde, als Stoff

Wie in der Farbe dringt in Geruch, Geschmack, Wärme und lediglich gespürter Härte eine fremde Realität auf mich ein,nur ohne mein aktives Dazutun und nicht als kategoriale Seite eines Etwas. Ich empfinde Geruch, Geschmack, Wärme und Härte als Umstand meiner selbst, und daher suche ich mich aus ihrer Verstrickung zu befreien, indem ich die sich darin kündende Wirklichkeit in Distanz zu fassen trachte.

Das gelingt vorzüglich im Sehen. Ich schaue dorthin, woher z.B. ein Geruch kommt und entdecke Etwas in meiner Welt. Nähere ich mich diesem Etwas, nimmt die Intensität des Geruchs zu. Mithin ist der Geruch wohl 'etwas' von jenem Etwas, das ich sehe - genauer: 'etwas' von 'dem', 'was' sich in der Erscheinung bezeugt und 'das' ich im Sehen durch Transposition der Erscheinungsform als Etwas konzipiere, denn ein Geruch gehört ja gerade nicht der phänomenalen Ebene zu wie eine Farbe. Im Zusammenspiel mit dem Sehen finden so Geruch, Geschmack, Wärme und Härte an einem Etwas einen gewissen Stand in meiner Welt,ohne dieser Welt zuzugehören, was seinen Ausdruck in der uns geradezu paradox anmutenden Bemerkung von Lipps findet, der Duft sei "z.B. etwas von der Rose selbst"[45]. (Vgl. S.49)

Wie Farbe erfahre ich auch Geruch, Geschmack, Wärme und Härte nur in spezifischen Differenzen. 'Was' ich i.e.S. empfinde, ist daher 'etwas' von 'Etwas selbst' nicht als ein mit dem 'Etwas selbst' vereinzeltes Moment des 'Etwas selbst', sondern als k a t e g o r i a l e S e i t e des 'Etwas selbst'. Des näheren ist 'das', 'was' ich i.e.S. empfinde, die kategoriale Seite des 'Etwas selbst', in der sich die durch das 'selbst' angezeigte 'Eigenständigkeit' in ihrer Fremdheit kündet, also die Seite des 'Etwas selbst', die der Farbe eines phänomenalen Etwas entspricht, und die wir aus der Einsicht in die tiefendimensionale Stellung der Farbe als s t o f f l i c h e S e i t e konzipiert haben. Lipps bemerkt denn auch beiläufig, daß der Duft z.B. "das Stoffliche der Rose" sei. (MN 83)

Es liegt nahe, auf Grund der dargelegten Verhältnisse die Farbe als Übersetzung 'dessen' zu nehmen, 'was' ich i.e.S. empfinde. Indessen, auch Geruch,Geschmack,Wärme und Härte sind Übersetzungen (vgl.S.38f), nur eben ohne aktiven Beistand meinerseits und daher nicht der phänomenalen Ebene zugehörig (vgl.§ 8 u.§ 9). Als Stoffliches hatten wir 'das', 'was' ich i.e.S. empfinde ja auch erst im Zusammenspiel mit dem Sehen ausgemacht, und anders war dies gar nicht möglich, denn der Begriff 'Stoff' faßt außer der fremden 'Eigenständigkeit' den Gegensatz zur Form in seiner Angewiesenheit auf Form. Er faßt

die Erfahrung, die ich im Sehen mit der Farbe mache, die aber der Begriff 'Farbe' nicht faßt: daß Farbe nur ist, wenn sie von Form umgrenzt ist, und ihre Konzeption eine Kategorie ist, die überhaupt erst in Absehung von Form entsteht. In 'Stoff' ist die Absehung von Form mitbedeutet und umgekehrt bedeutet 'Form' auch die Absehung von Stoff. Beide Begriffe gehen von der Erfahrung des konkreten Etwas aus.

Auch die 'Eigenständigkeit' des Stoffes weist zurück auf das Etwas, von dem her er konzipiert ist, insofern sie nämlich eine Defizienz der dem phänomenalen Etwas eigenen Verhältnismäßigkeit zu mir mitbedeutet. So unterscheidet sich die Konzeption des Stoffes von der dem Etwas nicht verpflichteten Konzeption des Umstandes, als welchen ich'das', 'was' ich bloß i.e.S. empfinde, ursprünglich erfahre dadurch, daß in ihr die Defizienz der Verhältnismäßigkeit zu mir und die Beziehungslosigkeit zu den Weltdingen mangels einer Form mitbedeutet ist.

Nicht von ungefähr faßt der Begriff 'Stoff' die fremde 'Eigenständigkeit' u n d die Absehung von Form: Letztere impliziert ein Fehlen innerweltlicher Beziehungen in Ermanglung eines Weltentwurfes, was gerade auch für die 'Eigenständigkeit' bestimmend ist. Und weil der Begriff 'Farbe' jene 'Eigenständigkeit' nicht faßt, führt er auch die Absehung von Form nicht mit sich, obwohl letzterer gerade die Erfahrung im Sehen zugrundeliegt. Diese Erfahrung kann erst in die aus ihr (Notwendigkeit der Absehung von Form) und ihrer Bewußtwerdung (Herausforderung von jenseits meines Zugriffes) geborene neue Konzeption des Stoffes aufgenommen werden.

Die Bewußtwerdung des Sehens führt mich zu der Unterscheidung von phänomenalem Etwas und 'Etwas selbst', dessen eine Seite der Stoff ist. In diese Unterscheidung haben wir 'das', 'was' ich empfinde, eingestellt und es dem 'Etwas selbst' zugesprochen, weil es nicht der phänomenalen Ebene zugehört. Das 'Etwas selbst' ist jedoch eine Konzeption jenseits aller Übersetzung, während 'das', 'was'

ich empfinde, bei aller Passivität meinerseits, immer noch Übersetzung ist. Mithin wird auch die Erfahrung im Empfinden i.e.S. transzendiert, wenn ich 'das', 'was' ich empfinde, einem 'Etwas selbst' als kategoriale Seite zuspreche - und dies eben mit Hilfe des Sehens. Wie beim Sehen das 'Etwas selbst' als das gelten kann, was ich sehe, kann dank dieses Überschreitens auch beim Empfinden i.e.S. 'das', 'was' ich empfinde, als Stoff genommen werden. Beides sind Konzeptionen, die über die sinnliche Erfahrung mittels der Bewußtwerdung dieser Erfahrung hinausgehen.

§ 12. Das Etwas als die Urkonzeption dessen, was ist und damit bedeutet (Zusammenfassung und Abschluß des 2.Kapitels)

'Was' ich bloß i.e.S. empfinde, ist Umstand meiner selbst und als solcher 'eigenständig' in der Tiefendimension und ohne gegenständliche Beziehung zu den Dingen in der Welt, und zwar ohne die 'Eigenständigkeit' als mangelnde Verhältnismäßigkeit und die Beziehungslosigkeit mitzubedeuten. Es ist daher in einem "Grenze" und"Kriterium" des Wirklichen (vgl.S.16), "Grenze" wegen der Beziehungslosigkeit, "Kriterium" wegen der 'Eigenständigkeit'.

Was ich sehe, ist Etwas und als solches Gegen-stand in der tiefendimensionalen Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit und im Kontext der Wirklichkeit, insofern es in ihm selbständig ist. Es ist im vollen Sinne wirklich, insofern es 'eigenständig' auf mich wirkt und verhältnismäßig von mir erwirkt wird und vermöge der in diesem entgegengesetzten Wirken entstehenden Etwas-Struktur auch 'selbständig' auf die Dinge in der Welt wirkt und von den Dingen in Bezügen erwirkt wird.

Auf die für das Etwas konstitutiven Zusammenhänge dürfte es zurückzuführen sein, daß das Etwas von alters her als das

Seiende gilt. Für Aristoteles ist es in seiner Konkretheit πρώτη οὐσία[46], einmal, weil es ein ὑποκείμενον ist, von dem alles andere ausgesagt, was aber selbst nicht von einem anderen ausgesagt wird[47], zum andern, weil es den Seinsvorzug hat, ein selbständiges (gesondertes) Diesda zu sein (τόδε τι ὂν καὶ χωριστόν[48]). Mit der letztgenannten Begründung verwirft Aristoteles eine vorangegangene Erwägung, die allein vom Begriff des ὑποκείμενον her als πρώτη οὐσία den Stoff (ὕλη) ergab. Dem Stoff fehlt eben gerade jener Seinsvorzug; er i s t nur, sofern er Anteil am Sein eines konkreten Etwas hat.

Nach Lipps ist ein Stoff nur wirklich, sofern er an einem " D i n g " teilhat, diesem zugehört als das, w o v o n es ist. (Vgl. S.12) "Ding" ist für ihn, was auf S e i t e n hin genommen erfahren und befragt wird, was auf Seiten hin bedeutet und so allererst wirklich ist. (Vgl. S.12) Dementgegen sei das bloße E t w a s bzw. der Gegenstand das, was ohne 'eigentliche' Bedeutung begegnet (vgl. S.9 u.12) - darin verwandt dem Subjekt einer Prädikation, dem ens praedicabile, zu dem die Logik das ursprüngliche ὑποκείμενον entstellt habe (vgl. HL 121 ff). Der Wirklichkeit völlig entrückt, werde solchem Subjekt das Sein nur noch als modales Prädikat zugesprochen.

Über der Verwandtschaft zwischen dem vorgefundenen Gegenstand und dem Subjekt einer Prädikation läßt Lipps deren viel grundsätzlicheren Unterschied außer Acht: Während das ens praedicabile insofern keine Bedeutung hat, als es überhaupt nicht bedeutet und somit auch nicht in Wirklichkeit ist, ist die Bedeutungslosigkeit des vorgefundenen Gegenstandes immer noch dessen Sein und Bedeuten; er i s t[49] bedeutungslos, er b e d e u t e t nichts - und dies insofern, als er eben lediglich Etwas ist bzw. bedeutet.

Lipps geht es in PhE darum, aufzuzeigen, daß nicht das Subjekt einer Prädikation, sondern die Seiten eines "Dinges" 'Träger' der

Bestimmungen sind. Er klärt die Seiten als Ansätze bzw.Kategorien der Bestimmungen auf. Damit hat er uns den 'Weg' gewiesen, solche Kategorien weiter in ihren Ursprung zu verfolgen. Unumgänglich stellt sich dabei die Frage nach dem, was die Seiten hat. Lipps hat es unter dem Begriff "Ding" vorausgesetzt, es aber nicht in seiner Struktur aufgeklärt; auch nicht, als er später in Abhebung vom Empfinden i.e.S. dem Sehen die Erfahrung des "Dinges" als "Ganzes" zuerkannte (§ 7) und damit einen Tatbestand feststellte, der, wie wir in § 5 gezeigt haben, schon darin zum Ausdruck kommt, daß man nach dem heutigen Wortgebrauch 'Dinge' als Dinge nicht 'empfindet', sondern 'sieht'[50].

Nachdem wir zunächst in § 6 alles, was sinnlich erfahren wird, als tiefendimensionale Übersetzung von uns prinzipiell 'Vorenthaltenem' ausgewiesen und damit den 'Dingen' jedwedes Ansichsein aberkannt hatten, sind wir den von Lipps festgestellten Differenzen zwischen 'dem', 'was' ich empfinde, und dem, was ich sehe, nachgegangen und haben gezeigt, wie sich das, was ich sehe, dank seiner Einheit von Farbe und Form als ein Selbständiges von einer Umgebung absondert. (§ 8) Wir haben es daraufhin als 'Etwas' gefaßt, weil nach unserem Dafürhalten dieser Begriff in seiner Dürftigkeit eher nur auf die aufgewiesene Struktur verweist als der Begriff 'Ding', bei dem mehr die Hinsicht auf Bestimmbarkeit im Vordergrund steht, weshalb er auch in den auf die Bestimmbarkeit ausgerichteten Überlegungen von Lipps seinen rechten Platz hat. Im übrigen paßt der Begriff 'Etwas' auch besser zum Begriff 'Umstand', mit dem wir im Unterschied zu dem, was ich sehe, 'das' gefaßt haben, 'was' ich empfinde. Auch wegen des im 'Etwas' enthaltenen 'Was', in dem ich nach Lipps das, was ich sehe, sehe [51], schien uns der Begriff 'Etwas' angemessener. Später, als wir Einsicht in die Konstitution des sichtbaren Etwas gewannen (§ 10), faßten wir es auch als 'Gegenstand'.

Der von Lipps als Seite (Kategorie) aufgedeckten Antizipation einer Bestimmung geht notwendig als Antizipation die Konzeption eines Etwas voraus, denn nur Etwas kann Seiten haben und auf Seiten hin genommen werden. Das Etwas ist mithin die U r k o n z e p t i o n , auf Grund deren überhaupt erst Seiten bzw. Kategorien als Seiten möglich sind.

Um das Etwas und im Unterschied dazu den Umstand in ihren Konzeptionen hermeneutisch aufzuklären, haben wir in § 9 versucht, uns des Sehens und des Empfindens i.e.S. in der Tiefendimension bewußt zu werden. Wir gewannen die Einsicht, daß sich das sichtbare Etwas ursprünglich in der Ebene der Phänomenalität konstituiert, welche in der Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit steht und insofern im vollen Sinne wirklich ist. Erst von daher wird 'hinter' der Erscheinung ein 'Etwas selbst' konzipiert, und zwar sowohl durch eine Transposition der Form als auch durch eine Konzeption von Stoff, welch letztere aus der Bewußtwerdnung der sich in den Farben meldenden 'Eigenständigkeit' geboren wird. (§ 10) Die Form erweist sich damit als meinem aktiven Tun,die Farbe als meinem passivem Empfangen im Sehen zugeordnet - zwei einander entgegengesetzte Bewegungen, in deren Zusammentreffen das Etwas entsteht.

In der Bewußtwerdung des Empfindens i.e.S. haben wir den Umstand als 'das' ausgemacht, worin sich eine 'eigenständige' Wirklichkeit kündet. Er ist daraufhin "Grenze" und "Kriterium" des Wirklichen in einem. Ursprünglich jenseits jeder Bindung an ein Etwas erfahren, findet der Umstand im Zusammenspiel mit dem Sehen einen gewissen Halt an einem Etwas und wird daraufhin und mit Rücksicht auf seine 'Eigenständigkeit' als stoffliche Seite des 'Etwas selbst' konzipiert. (§ 11)

Mit der letzterwähnten Aufklärung hat auch die auf Grund von Lipps' Differenzierung von Empfinden i.e.S. und Sehen von uns aufgeworfene Frage zum Teil eine Beantwortung erfahren, die Frage, wie die dem Empfinden i.e.S. zugesprochene Vergewisserung einer bloß "bedeutungslosen Gegenwart" damit übereinkomme, daß man z.B. im Geruch den

"spezifischen Seinssinn" der Dinge erfahren soll, ja der "Duft z.B. etwas von der Rose selbst" sei und daraufhin auch als "untrügliches Merkmal" dafür genommen werde, daß es sich um eine echte Rose handelt. (Vgl. S.49) Offen ist diese Frage noch hinsichtlich ihres speziellen Problems der Übereinkunft einer b e d e u - t u n g s l o s e n Vergewisserung mit der Vergewisserung einer B e d e u t u n g ("spezifischer Seinssinn" der Dinge, z.B. Rose).

Für Lipps ist Sein stets erfülles Sein und damit Bedeuten. (Vgl.S.14) "Die Dinge sind das, was sie bedeuten." (MN 69) "Das Was der Dinge ist ihre Bedeutung" (WM 66), ihre "für mich maßgebliche Bedeutung" (HL 65). Und die Dinge sind "das, was sie sind, gerade nicht an ihnen selber, sondern nur aneinander und in ihrem Ausgegebensein" (HL 67), also eben "nur in Wirklichkeit" (MN 154; vgl. S.13).

Diese Bemerkungen, die Lipps in den Untersuchungen seines letzten Jahrfünfts getroffen hat, lassen die in Frage stehende Diskrepanz noch schärfer hervortreten, und dies, weil sie für das, was ist und damit bedeutet, implizit die Struktur des Etwas geltend machen, die wir auseinandergesetzt und in ihrem Ursprung hermeneutisch aufzuklären versucht haben. Aus diesem Ursprung erwies sich uns das Etwas als das im vollen Sinne Wirkliche und damit Seiende, wodurch Lipps' Bemerkungen allererst ihre eigentliche Begründung erfahren. Mit unseren Erörterungen haben wir so einen gemeinsamen Grund der frühen und späteren Untersuchungen Lipps' gefunden. Und von eben diesem Grund her, aus der Einsicht in die Struktur des Etwas, ist auch für uns Sein stets erfülltes Sein und damit Bedeuten.

'Was' ich bloß empfinde, ist 'eigenständig' und beziehungslos; so nicht im vollen Sinne wirklich, bedeutet es auch nicht. Im Empfinden i.e.S. kann ich mich daher lediglich einer " b e d e u t u n g s - l o s e n [52] Gegenwart" vergewissern. Unmöglich kann ich z.B. allein vom Riechen her einen Geruch als Rosenduft bestimmen. Das, woher der Geruch kommt, muß sich mir als Rose gezeigt haben, damit ich ihn so bestimmen kann. Ich lasse dann den Geruch an der Be-

deutung der Rose teilhaben, indem ich ihn als Seite der Rose nehme, und zwar dank seiner 'Eigenständigkeit' als die stoffliche Seite der "Rose selbst" (vgl. § 11), woraufhin mir der Geruch im Unterschied zur bloßen Erscheinung als das gilt, worin ich den "spezifischen Seinssinn" der Rose erfahre und das ich künftig als deren "untrügliches Merkmal" nehmen kann. Für einen von Geburt Blinden, gibt es keinen Rosenduft i.e.S., sondern lediglich einen bestimmten Duft, den er wohl vom Empfinden her als angenehm oder lieblich charakterisieren, als Rosenduft aber allenfalls benennen kann, etwa zufolge einer Mitteilung, daß das, woher ein solcher Geruch kommt, eine Rose ist.

Nur Etwas kann bedeuten. Und sofern es etwas bedeutet, bedeutet es auf Seiten hin. Also spannt sich die Bedeutung und schon die Frage nach ihr vom Etwas zu dessen Seiten. Dem haben wir noch nachzugehen. Wir zitieren zu diesem Zwecke zunächst eine Stelle, in der Lipps seine Interpretation der Bedeutungsfrage in PhE I zusammenfaßt, womit zugleich auch unsere bisherige Darstellung dieser Interpretation belegt und weitergeführt wird:

"Befragt, was dieses D i n g sei, antwortet man mit 'Eisen'. Und nicht z.B. mit 'Kugel' oder mit 'ein Stück Eisen'. Nicht weil es καθ' αὑτό, sondern weil es v o n Eisen ist. Nur wenn man den S t o f f kennt, weiß man 'was' der Körper ist. Man fragt also nicht geradezu nach so etwas wie der Bestimmtheit des Körpers. Man befragt keinen G e g e n s t a n d . Sondern die Dinge, mit denen man umgeht und die man auch dann schon auf ihre stoffliche Natur hin g e n o m m e n haben muß, auch wenn man sie n i c h t 'kennt' und deshalb danach fragt, was sie sind. Des näheren fragt man hier nach etwas, was spezifisch von anderem unterschieden ist. Der Begriff der Spezies hat zur Voraussetzung die Konzeption einer 'Natur'. Und bestimmt man etwas als Eisen, so hat man es auf seine 'schlichte' Natur genommen." (PhE I 98)

Mit 'Eisen' ist aber doch nicht z.B. das Was eines Nagels bestimmt; er könnte ja auch von Holz sein. Überhaupt, wie soll auf die Frage,

was dieses Ding sei, die Spezies eines Stoffes Antwort geben? Mit 'dieses Ding' ist auf Etwas, das umrissen irgendwo in der Welt seinen Platz hat, verwiesen. Und eben danach fragt das 'Was?'.[53] Der Stoff hingegen ist als eine kategoriale Hinsicht gerade nicht in die Welt vereinzelt. (Vgl. S.8) Aber Lipps war in PhE von seiner Erkenntnis, daß nicht Gegenstände, sondern Seiten 'Träger' der Bestimmungen sind, so eingenommen, daß er die Bestimmung der Spezies einer Seite als Washeit nehmen zu können glaubte, 'Eisen' als Bestimmung eines Stoffes (PhE I 19), 'Blau' als Bestimmung einer Farbe (PhE I 52, 63), 'Kugel' als Bestimmung einer Form (PhE I 19). Immerhin, Lipps spricht hier nur von Washeiten. Den ursprünglichen, präzisen Begriff 'Was' konnte er für die Bestimmung von Seiten nicht verwenden, weil dieser eben ein Etwas impliziert, auch wenn ihm das damals nicht klar war.

Antworte ich auf die Frage, was dieses Ding sei, mit 'Eisen', so gebe ich damit implizit kund, daß die Form des Umrisses mir ohne Belang ist, weil z.B. aus jenem Ding dort erst etwas geschmiedet werden soll. Nicht anders verhält es sich, wenn ich mit 'Stück Eisen' antworte. Ich begnüge mich damit, das Ding mit dem Namen des Stoffes, von dem es ist, zu fassen. Das ist nur möglich, indem man diesen Namen den in der Form beliebigen Umriß unausdrücklich mitbedeuten läßt. Der Stoffbegriff (Name) wandelt sich dadurch zu einem Dingbegriff ("Sprachwort")[54], mit dem verschiedene Dinge in der Welt zu fassen sind. 'Eisen' b e n e n n t dann nicht mehr bloß einen bestimmten Stoff v o n dem etwas ist, sondern b e - d e u t e t z.B. ein Material, a u s dem sich etwas verfertigen läßt.[55]

Das, was dort liegt, kann aber auch 'Kugel' bedeuten. Es ist das im Hinblick auf z.B. seine Verwendungsfähigkeit zum Kegeln. Der Stoff, von dem die Kugel ist, ist dafür weniger von Belang. Deshalb ist in diesem Fall mit 'Kugel' das Was sicherlich eher gefaßt als mit 'Eisen'. 'Kugel' ist hier nicht der Name für eine Form, sondern ein Dingbegriff, der den Stoff, von dem die Kugel ist, unausdrücklich mitbedeutet. Ist auch der Stoff von Interesse, spreche ich z.B. von einer Holzkugel.

Auch 'was' ich i.e.S. empfinde, kann, wenn es einmal als Seite eines Etwas konzipiert ist, zur ausreichenden Antwort auf die Frage 'was?' werden, aber eben auch nur sofern Etwas daraufhin bestimmt wird. 'Süßes' und 'Hartes' z.B. geben Antwort auf eine Was-Frage, nicht jedoch 'süß' und 'hart' und auch nicht 'Süße' und 'Härte'.

Anderes ist in seinem Was auf die Art hin z.B. als Rose, auf den Umstand seiner Erscheinung hin z.B. als Regenbogen, auf die Funktion hin z.B. als Nagel bestimmt.

Als 'Träger' der Bestimmungen hat Lipps zu Recht die Seiten (Kategorien) herausgestellt. Damit eine Bestimmung aber eine Bedeutung faßt und so selbst bedeutet, muß sie E t w a s auf eine Seite hin nehmen. Eine Seite ist ja auch überhaupt nur Seite als Seite von Etwas, dessen Konzeption ihr daher vorausgehen muß. Und sofern mit der Bestimmung einer Seite die im 'Was?' erfragte "für mich maßgebliche Bedeutung" von Etwas gefaßt werden soll, muß außerdem zuvor auch entschieden sein, welche Seite für mich maßgeblich ist. Dafür sind wieder besondere Hinsichten verantwortlich, z.B. die der Dienlichkeit oder die der Klassifizierung, welche wiederum mit der Hinsicht der Natur, der Hinsicht, wie Etwas 'für sich selber' (= 'eigenständig') ist, verbunden sein können und dann zu den Stoffspezies führen. Die "Vorhabe" ist entscheidend. (Vgl. S.20) Aber auch "Vorgriff" und "Vorblick" spielen bei der Wahl der Seite, auf die hin Etwas bestimmt werden soll, eine Rolle.

Das Sein bzw. Bedeuten spannt sich immer von einem Etwas zu einer bevorzugten Seite dieses Etwas, und zwar so, daß Etwas nur ist bzw. bedeutet auf eine Seite hin und eine Seite nur ist bzw. bedeutet als Seite von Etwas. Ob mit dieser Einsicht, welche die einseitigen Feststellungen Lipps' (vgl. S.12 u.26) durch deren Synthese und den Rückgang auf Grundstrukturen zurechtrückt, auch die von ihm verneinte Möglichkeit einer universalen Ontologie eröffnet wird, lassen wir dahingestellt.

3.Kapitel. Die Transzendenz des phänomenalen Etwas

Untersuchung in Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Lehre vom "intentionalen Bewußtseinskorrelat"

Das, was ich sehe, wird gemeinhin naiv als 'Ding an sich' genommen. Wie es dazu kommt, haben wir im 2.Kapitel hermeneutisch aufzuklären versucht. Da die mit 'an sich' angesprochene 'Eigenständigkeit' sich vorzüglich im Empfinden i.e.S. kündet, stand mit dem Sehen dieses in den Differenzen und Übereinstimmungen zur Erörterung. Das, was ich sehe, erwies sich dabei im Unterschied zu 'dem', 'was' ich empfinde, als ein ursprünglich in der Ebene der Phänomenalität konstituiertes Etwas, das so in der Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit im vollen Sinne wirklich ist.

Wohl die entschiedenste Gegenposition zur naiven Hinnahme dessen, was ich sehe, nimmt Edmund Husserl ein, wenn er es ausschließlich als ein "immanentes Bewußtseinskorrelat" anerkennt, dem die Transzendenz lediglich "phänomenal" zukommen soll. Wir wollen im 3.Kapitel dieser Auffassung Husserls nachgehen, um in Auseinandersetzung mit ihr die wahre Transzendenz des phänomenalen Etwas zu erweisen und damit seine Verhältnismäßigkeit weiter zu klären. Da Husserl einzig das Sehen als "Rechtsquelle" der Erkenntnis gelten läßt, wird die Auseinandersetzung mit seiner Auffassung überdies wieder die Leistungen des Sehens erkennen lassen, desgleichen aber auch seine Grenzen bewußt machen.

§ 13. Die Problematik einer Bestimmung der Transzendenz durch sichtbaren Aufweis

Husserls "Prinzip aller Prinzipien" besagt, "daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt".(Hua III 52)

Gemäß diesem Prinzip vollzieht Husserl "in reiner Intuition" folgende exemplarische Analyse: "Angenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrische Grün des Rasens usw. Offenbar ist die Wahrnehmung und das begleitende Wohlgefallen nicht zugleich das Wahrgenommene und Gefällige. In der natürlichen Einstellung ist uns der Apfelbaum ein Daseiendes in der transzendenten Raumwirklichkeit, und die Wahrnehmung, sowie das Wohlgefallen ein uns, den realen Menschen, zugehöriger psychischer Zustand. Zwischen dem einen und anderen Realen, dem realen Menschen, bzw. der realen Wahrnehmung, und dem realen Apfelbaum bestehen reale Verhältnisse." (Hua III 220)

In der "natürlichen Einstellung" soll uns die Raumwirklichkeit, in der wir den Apfelbaum erblicken, "transzendent" sein. Zu s e h e n vermag ich dies indessen in der Einstellung, in der ich den Baum im Garten gewahre, mitnichten. Auch sehe ich in dieser Einstellung weder meine Wahrnehmung und mein Wohlgefallen noch mich selbst als realen Menschen.

Den Apfelbaum im Garten sehe ich g e r a d e h i n . Die Wahrnehmung, das Wohlgefallen und den "Menschen", dem die Wahrnehmung und das Wohlgefallen "zugehören", hingegen erblicke ich nur in einer R e f l e x i o n . Dessen war sich selbstverständlich Husserl bewußt. Entsprechend hat er das Geradehinsehen als "transzendente Wahrnehmung" und das Reflektieren als "immanente Wahr-

nehmung"charakterisiert. (Hua III 84 ff) Und die "natürliche Einstellung" umgreift bei Husserl eben das Geradehinsehen und die Reflexion.

Vermag ich indessen in der Reflexion die "Transzendenz" dessen, was ich geradehin sehe, zu erblicken? Sie soll doch gerade auf "Immanentes" gerichtet sein.

'Transzendenz' und 'Immanenz' sind als Bestimmungen eine Alternative. Nur im Gegensatz zu einem 'Immanenten' ist etwas sinnvoll als 'transzendent' zu bestimmen. Umgekehrt bedingt die Bestimmung 'immanent' ein 'Transzendentes'. Entsprechend ist ein sichtbarer Aufweis einer jeden der beiden Bestimmungen nur zusammen mit der anderen möglich. Dieses Zusammen ist aber weder im Geradehinsehen noch in der Reflexion gegeben, so wir Husserls Charakterisierung der beiden Wahrnehmungen folgen.

Aber die "natürliche Einstellung" soll doch das Geradehinsehen und die Reflexion umgreifen. Und entsprechend soll sowohl das, was ich geradehin sehe, als auch das, was ich reflektiv sehe, in der "natürlichen Welt" gelegen sein. (Vgl. u.a. Hua III 71, 130 ff, 195, 220) Wie anders wäre auch ein Verhältnis zwischen dem Baum und mir in "natürlicher Einstellung" sichtbar aufzuweisen?

Sichtbar ist nur, was sich von einem Hintergrund abhebt. Als Feld weiterer kontinuierlich anschließender möglicher Wahrnehmungen weitet sich dieser Hintergrund räumlich und zeitlich ins Unendliche zur W e l t als dem Horizont des wirklichen und möglichen Sichtbaren.[1)] Das gilt für die reflektive Wahrnehmung nicht minder als für die geradehin gerichtete. (Vgl. Hua III 201 f, 76 ff) Die Frage ist nur, ob sich das, was ich geradehin sehe, und das, was ich reflektiv sehe, tatsächlich in ein und derselben Welt befinden.

Welt als kontinuierlicher Zusammenhang des wirklichen und möglichen Sichtbaren setzt zweierlei voraus: einmal, daß der Sehende als Bezugspunkt d e r s e l b e bleibt, zum anderen, daß das Sehen seinem Wesen nach ' g e r a d l i n i g ' ist. Dann aber könnte es ja überhaupt kein Sehen geben, das i.str.S. Reflexion (Zurückbeugung) ist! Dem ist auch in der Tat so. Was wir zuvor bei der Einführung der 'Reflexion' dieser so leichthin zugesprochen haben, kann sie, streng genommen, überhaupt nicht leisten. Mich s e l b s t und auch m e i n Tun und Leiden vermag ich nicht zu sehen. Gerade darin erweist sich die prinzipielle 'Geradlinigkeit' des Sehens. Versuche ich gleichwohl auf mich selbst zu blicken, so spaltet sich von mir, 'dem sehenden Ich', das Ich, das ich sehe, ab. (Vgl. u.a. Hua VIII 86 ff, 440 f) Und es werden auch nur die Akte des abgespaltenen Ich sichtbar. Von einer 'Reflexion' kann also nur mit Vorbehalt gesprochen werden, was wir künftig durch halbe Anführungszeichen andeuten wollen.

Das, was ich geradehin sehe, und das, was ich 'reflektiv' sehe, soll in der "natürlichen Welt" gelegen sein. Indessen, ich vermag keinerlei kontinuierlichen Zusammenhang zwischen dem, was ich in einer 'Reflexion' sehe, und dem, was ich geradehin sehe, auszumachen. Weder ist irgendwo irgendwann im Horizont z.B. einer wirklichen Blüte ein abgespaltenes Ich mit Akten anzutreffen, so wie ich z.B. eine Knospe, eine Frucht, einen Baum, einen Garten darinnen sehe, noch finde ich im Horizont eines abgespaltenen Ich z.B. einen Apfel, den ich auch essen könnte.

Gewiß, ich kann mich bei einer wirklichen Blüte oder in einem Garten aufhalten. Das ist aber nicht so zu verstehen, als sei ich währenddessen ein weltlicher Gegenstand. Im Aufhalten bei Etwas vollziehe ich Akte in die Welt ohne selbst der Welt zuzugehören. Allenfalls meinen Leib vermag ich im Horizont einer wirklichen Blüte zu gewahren, aber er ist dann schon nicht mehr eigentlich mein Leib. Nicht nur im Spiegelbild, sondern

auch in der direkten Betrachtung ist mir m e i n Leib fremd. Nur wenn ich 'in' meinem Leib lebe, ist er mein Leib. Auch in einer 'Reflexion' ist diese Zugehörigkeit zu mir nicht zu erfahren, und zwar nicht nur insofern, als in ihr nur ein abgespaltenes Ich zu gewahren ist, müßte ich doch sonst den Leib als dessen Leib gewahren können. Er tritt aber in der 'Reflexion' allenfalls als ein geradehin wahrgenommener Leib auf, der allerdings wiederum nicht z.B. zu berühren ist.[2)]

Es kann und soll hier keineswegs bestritten werden, daß ich mein "Bewußtsein" als ein Faktum der Welt, in die ich geradehin gerichtet bin, nehmen kann. Ich muß es aber zuvor anderweitig erfahren haben, denn zu erfahren ist es in jener Welt nicht.

So wir uns nur genügend bewußt machen, welchem Sehen wir jeweils unsere Erfahrungen verdanken, lehren uns diese, daß der 'Reflexion' eine andere Welt zugehört als dem Geradehinsehen. Von daher kann die traditionelle Unterscheidung zwischen einer 'Außenwelt' und einer 'Innenwelt' sogar ein gewisses Recht beanspruchen. In Anbetracht der Ichspaltung erhebt sich allerdings die Frage, ob das, was ich in einer 'Reflexion' sehe, überhaupt 'innen' bzw. immanent ist.[3)]

Husserl selbst überholt seine Bestimmung der 'Reflexion' als "immanente Wahrnehmung" dadurch, daß er alles, was uns in "natürlicher Einstellung" gegeben ist, als "transzendent" bestimmt, wobei er allerdings für die "Reflexion" geltend macht, daß ich mich in ihr als realen Menschen in der "natürlichen Welt" nehme. (Vgl. u.a. Hua III 71, 130 ff, 195, 220) Im Zusammenhang der Einleitung in die "reine Phänomenologie" war die erste Bestimmung der "Reflexion" nur vorläufig gegeben, um hinzuführen zu der eigentlichen "inneren Wahrnehmung", der "phänomenologischen" oder "transzendentalen Reflexion", von der Husserl die "Reflexion", die bislang allein zur Erörterung stand, als "natürliche" oder psychologische" abhebt.

In der "phänomenologischen Reflexion" wird nach Husserl die "transzendente Welt" durch Enthaltung (ἐποχή) der "natürlichen Seinsthesis" "eingeklammert".(Hua III 220, vgl. a.a.O.62 ff) Als "Residuum der Weltvernichtung" (Hua III 114), d.h. des Außer-Geltung-Setzens der Welt, verbleibt in der ἐποχή bzw. wird durch sie allererst eröffnet eine " i m m a n e n t e ", "absolute Seinsregion, die der absoluten oder 'transzendentalen' Subjektivität" (Hua III 72), welcher alle meine Erlebnisse zugehören, die aber auch die eingeklammerte "transzendente Welt" als "intentionales Korrelat" in sich birgt. (Vgl. Hua III 63 ff, 114 ff, 174 ff, 218 ff, I 68 ff) Ausschließlich dem "Immanenten" zugewandt, vermag dann freilich auch die "phänomenologische Reflexion" keine "Transzendenz" auszumachen, so "Transzendenz" nunmehr als Gegenbegriff zur "Immanenz" der "transzendentalen Region" auftritt. Durch die Absolutsetzung dieser Region ist indessen der Begriff der "Immanenz" ohnehin jeder Alternative enthoben. Welchen Sinn soll dann hier aber überhaupt noch die Bestimmung "immanent" haben? Und wird nicht durch die Absolutsetzung des "Bewußtseins" die ἐποχή noch nachträglich ihrer Funktion enthoben, das "Transzendente" einzuklammern, die "absolute Region" allererst zu eröffnen? Oder impliziert im Gegenteil bereits die Anweisung, ἐποχή als Enthaltung einer S e t z u n g des "transzendenten Seins" zu üben, die Idee eines "absoluten Bewußtseins"?

Vom "absoluten, immanenten Sein" hebt Husserl das "transzendente Sein" als ein bloß "intentionales Sein" ab, als "Sein für ein Bewußtsein", das vom "Bewußtsein" " g e s e t z t " wird. (Hua III 117) "Transzendenz" ist damit nur mehr "ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter". (Hua I 32, 117)[4] Aus dem Gegensatz zum "Immanenten" entlassen, findet das "Transzendente" innerhalb der "immanenten Sphäre des Bewußtseins" seine Alternative im "reellen Erlebnis", demgegenüber es als "intentionales Korrelat" "irreell" ist. (Hua III 218 f,242)

So als "irreelles Beschlossensein" begriffen (Hua I 65), läßt sich dann endlich die "Transzendenz" s i c h t b a r aufweisen, allerdings eben nur als die "Transzendenz" des in der ἐποχή Eingeklammerten. Ist dieses aber denn ebenso "transzendent" wie das, was eingeklammert ist, vor der Einklammerung "transzendent" war? Ändert sich an der "Transzendenz" durch die Einklammerung nichts? Kann ich den sichtbaren Aufweis der "Transzendenz" durch die "phänomenologische Reflexion" ohne weiteres als Aufweis der "Transzendenz" dessen nehmen, was ich geradehin sehe? Und wie steht es mit der "Immanenz"? Gelange ich durch die "phänomenologische Reflexion" wirklich zum "Immanenten", nachdem mir dies in der "natürlichen Reflexion" verwehrt sein soll? Gehen wir dieser Frage zuerst nach, indem wir uns mit Husserl auf die Selbsterfahrung im Cartesianischen Zweifelsversuch besinnen!

§ 14. Die Gewißwerdung im universellen Zweifel und in der universellen ἐποχή als Bewußtwerdung meiner selbst und ihre Mißdeutung als ein Sehen

Wie für Descartes, so ist auch für Husserl "leitende Zweckidee" des Zweifels eine Begründung der Wissenschaft in absoluter Gewißheit.[5] Im universellen Zweifelsversuch erfahre ich mich in meinem cogitare[6] als absolut unbezweifelbar. "Cogitans sum." Diese Erkenntnis verdanke ich einer "Intuition".[7] Die "Intuition" setzt Descartes von der sinnlichen Erfahrung der Weltdinge ab und gelangt dabei zur allgemeinen Forderung der "perceptio clara et distincta".[8] Gleichwohl soll ihm, nach Husserl, die "Intuition" eine "transzendente" Welterfahrung bleiben, wie die Wendung zur "res cogitans" als einem "Ausgangsglied für Schlüsse nach dem Kausalprinzip" offenbar mache. Mit dieser Wendung habe sich Descartes ein "Endchen der Welt" gerettet und so "den eigentlichen transzendentalen Sinn des von ihm entdeckten Ego" verfehlt. (FTL § 93, Hua I 63 f, VI 80 ff)

Schließen wir uns dieser Kritik an, so können wir im Hinblick auf unsere Frage nach der Immanenz feststellen: Descartes ist zwar im universellen Zweifelsversuch des Immanenten gewiß geworden, doch hat er in seiner Ausrichtung auf die "Zweckidee" die Gewißwerdung in ein Transzendieren und das Immanente in ein Transzendentes umgedeutet und so die gerade im Zweifelsversuch aufgebrochene Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz wieder verschüttet.

Husserl, in der "leitenden Zweckidee" mit Descartes einig, folgt ihm in der Deutung der Gewißwerdung als einer perceptio clara et distincta (Hua II 49), erhebt auch diese als "vollkommene" bzw. "reine Evidenz" [9] zum obersten Prinzip, sieht dann aber gerade in ihr das Kriterium für die Scheidung von "Immanenz" und "Transzendenz": einmal, insofern diese Evidenz "apodiktisch" ist - im Unterschied zur prinzipiellen Bezweifelbarkeit aller "transzendenten" Gegebenheiten (Hua I 55 ff), zum anderen, insofern sie "adäquat" ist - im Unterschied zur inadäquaten Evidenz alles immer nur "einseitig" in "Erscheinungen" sich "abschattenden", mit "Komponenten unerfüllter Vormeinungen und Mitmeinungen" durchsetzten "Transzendenten". (Hua III 338 ff, I 55, 96 f) In "apodiktischer" und "adäquater Evidenz" gegeben zu sein, wäre also das, was das "Immanente" gegenüber dem "Transzendenten" auszeichnet.

Ist die Gewißwerdung ein "apodiktisches" Sehen (Evidenz), erhebt sich aber die Frage, wie sich dieses Sehen von einem anderen Sehen unterscheidet. Nach Husserl ist hier letztlich Kriterium, daß sich ein "apodiktisches" Sehen irgendwelcher "Sachen oder Sachverhalte" in einem auf es 'reflektierenden' "apodiktischen" Sehen "als schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben enthüllt".(Hua I 56) Damit wird jedoch die Apodiktizität letztlich nur in einen unendlichen Regreß verflüchtigt. Der Versuch einer letzten Rechtfertigung der "adäquaten Evidenz" führt nicht minder

in infinitum, sofern diese wieder in einem "adäquaten" Sehen erfolgen soll. (Vgl. Hua VIII 33 ff, 363 ff) Gleichwohl verlangt Husserl eine solche Rechtfertigung, denn "wir dürfen uns nicht auf die in der Betätigung der Evidenz gefühlte Erkenntnisbefriedigung verlassen" (Hua VIII 33). "Nur sehend kann ich herausstellen, was in einem Sehen eigentlich vorliegt, ich muß ein sehendes Explizieren des Eigenwesens solchen Sehens vollziehen." (FTL 142)[10)]

Husserl wirft Descartes vor, daß er das, wessen er im universellen Zweifelsversuch gewiß wird, in ein "Weltding" umdeutet. Es kann indessen doch überhaupt nur sichtbar sein, was in einer Welt ist. Daher wird auch in der von Husserl vollzogenen Deutung der Gewißwerdung als eines Sehens 'das', 'was' gewiß wird, zu einem Weltding, einem begrenzten Etwas (Gegenstand) in einer Welt, analog der res bei Descartes. (Vgl. Hua III 116) Die von Husserl vermeinte Differenz zu Descartes besteht allein darin, daß es bei Husserl nicht ein Weltding der "transzendenten" bzw. "natürlichen" Welt ist, weil deren Seinsgeltung und damit auch diejenige alles dessen, was in ihr ist, durch die phänomenologische ἐποχή ausdrücklich inhibiert wird.[11)] Statt ein "Endchen der Welt" zu retten, eröffnet Husserl dem "Immanenten" "die neue Welt der reinen Subjektivität" (Hua VI 260), "ein neues Reich der Erfahrung" (Hua VIII 163, I 68 ff, VII 248, eine "Sphäre der r e i n e n Selbstgegebenheit" (Hua II 60), einen "für sich geschlossenen ... Zusammenhang absoluten Seins" (Hua III 117). Sie ist "das G r u n d f e l d d e r P h ä n o m e n o l o g i e ", "das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung" (Hua III 119, 114 ff), auf das wir schon im vorigen Paragraphen gestoßen sind.[12)]

Das nach der Meinung Husserls von Descartes in einem mit den Denkakten umgedeutete Ich nennt Husserl das "psychologische", weil von ihm die Psychologie als Wissenschaft handele. Es soll

das Ich der "gewöhnlichen Ich-Rede" sein. In ihr besagt jedoch 'ich' keineswegs, daß ich "ein O b j e k t meiner mundanen Erfahrung unter anderem" bin, wie Husserl in Mißdeutung der Rede als A u s s a g e ü b e r Etwas meint. (Hua VIII 71 f, vgl. dagegen HL §§ 21 f, PhE II § 2) Ich bin z u n ä c h s t , auch in meiner Ich-Rede, "Subjekt der Erfahrung" (Hua VIII 71). Objekt meiner Erfahrung kann ich überhaupt nur durch eine 'Reflexion' werden, mithin auch nur in einer Welt der 'Reflexion'. In der natürlichen Welt der Geradehinakte vermag ich mich nicht zu sehen, was sich schon von der prinzipiellen 'Geradlinigkeit' des Sehens her versteht. (Vgl. S.75) Demnach wäre bei Descartes nicht nur die Gewißwerdung mißdeutet, sondern in dieser Deutung auch noch etwas Unmögliches angesetzt. Und zumindest der letztgenannte Vorwurf ist auch Husserl zu machen, wenn er eine "natürliche Reflexion" oder eine "mundane Selbsterfahrung" in Ansatz bringt, sofern "mundan" dabei die natürliche Welt meint. (Vgl. u.a. Hua I 64 f, 72 ff, III 74 ff, 130 ff, VI 207 ff, VIII 69 ff)[2] Hat eine empirische Psychologie ihre Objekte in der natürlichen Welt, können ihr nur das Beobachten anderer Menschen in der natürlichen Welt oder aber die Selbsterfahrung nach einer nachträglichen Hinnahme des in ihr Erfahrenen als natürliches Weltding zugrunde liegen.

Das "psychologische Ich" soll, nach Husserl, durch die ἐποχή auf mein "transzendental-phänomenologisches Ich" reduziert werden. "Für mich, das meditierende Ich, das in der ἐποχή stehend und verbleibend, sich ausschließlich a l s G e l t u n g s - g r u n d aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibt es also kein psychologisches Ich." (Hua I 64 f) Das sehende bzw. "meditierende Ich" ist aber darum noch nicht das "transzendental-phänomenologische Ich", soll letzteres doch ein Ich sein, das in "reiner E v i d e n z " gegeben ist und damit zu mir, 'dem sehenden Ich', in der durch die 'Reflexion' aufgebrochenen Differenz dessen, was ich sehe, zu mir 'dem Sehenden', steht. Als Etwas, das ich sehe, ist eben auch das "transzendental-

phänomenologische Ich" ein Weltding, wenn auch nicht ein solches der "natürlichen Welt", was aber ohnehin schon allein vom Ich her ausgeschlossen ist.

In jedem Falle ist das 'Ich', das ich sehe, von mir abgespalten in der Welt der 'Reflexion' gelegen. Was aber ändert sich nun eigentlich an ihm durch die ἐποχή? Ist an Etwas, das ich in einer 'Reflexion' sehe, überhaupt noch ἐποχή zu üben? Geht nicht am Ende sogar mit der 'Reflexion' schon notwendig eine ἐποχή einher?

Mit diesen Überlegungen ist die von Husserl herausgestellte Differenz zwischen seinem "transzendental-phänomenologischen Ich" und dem Ich, das Descartes zum "Endchen der Welt" mißdeutet haben soll, recht zweifelhaft geworden. Schon der Ansatz einer "apodiktischen" und "adäquaten Evidenz" scheint verfehlt zu sein. Und er ist es in der Tat, denn wenn "Evidenz" Sehen von Etwas in einer Welt ist, dann kann "Evidenz" weder apodiktisch noch adäquat sein. Die bisherigen Ausführungen haben die "Evidenz" bereits so, wie hier angenommen, ausgewiesen. Wie anders sollte sie in ein "Reich der Erfahrung" führen? Überdies erklärt Husserl: "Evidenz bezeichnet ... die i n t e n t i o n a l e L e i s t u n g d e r S e l b s t g e b u n g ." (FTL 141) Und: "Kategorie der Gegenständlichkeit und Kategorie der Evidenz sind Korrelate." (FTL 144) Gegenstände aber kann es nur in einer Welt geben. Und als "intentionalen Gegenstand" hatte Husserl das "Transzendente" begriffen, welches gerade nicht apodiktisch und adäquat ist. Ferner: Schließt nicht zumindest die Apodiktizität schon ihrem Begriffe nach aus, daß sie sich erst als solche erweisen muß, und das noch in infinitum?

Im universellen Zweifelsversuch erfahre ich mich tatsächlich apodiktisch und adäquat. Aber ich kann mich so nicht sehen. Mich s e l b s t kann ich überhaupt nicht sehen, denn was ich sehe, ist immer schon von mir abgespalten. Darin zeigt sich

noch speziell für die 'Reflexion', daß ihr weder Apodiktizität noch Adäquatheit zukommt. Im Zweifelsversuch hingegen werde ich meiner selbst in meinem cogitare gewiß, wie sich Descartes und Husserl in ihm gewiß geworden sind. Beide haben im Banne der "leitenden Zweckidee" die Gewißwerdung als eine "perceptio clara et distincta", als eine Evidenz (Sehen), und damit das, wessen sie gewiß geworden sind, als ein Etwas (Gegenstand) mißdeutet. Sie haben so die im Begriff der 'Intuition' gelegene fundamentale Differenz verfehlt, die Differenz zwischen Gewißwerdung und Sehen.

Weder im Zweifel noch in der ἐποχή erfahre ich E t w a s , wenn sie universell i.str.S. sind. Daher mußte Husserl im "Absehen ... auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne" die Universalität der ἐποχή " b e g r e n z e n ". (Hua III 67) Die Universalität des Zweifels bzw. der ἐποχή ist indessen gerade die Voraussetzung einer Gewißwerdung. Es kommt nämlich darauf an, daß ich in meinem "innerweltlichen Beginnen" (Lipps) innehalte (ἐποχή), s o jegliches Etwas 'ausschalte', u m f r e i z u s e i n (σχολή), meiner selbst in meinem cogitare b e w u ß t zu werden, meiner selbst, der ich nicht als ein Etwas in einer Welt bin. (MM 56 ff) Diese B e w u ß t w e r d u n g , die nicht intentional ist, ist die einzig mögliche Gewißwerdung, womit auch von der Idee einer apodiktischen Erkenntnis her Lipps' Bestimmung der Philosophie als Bewußtwerdung (vgl.S.27 ff) gerechtfertigt ist. Sie ist der einzige 'Zugang' zu mir selbst, dem eigentlich Immanenten. Die Gewißwerdung als Bewußtwerdung, nicht aber eine "reine Evidenz" ist das Kriterium der Immanenz. Die G e w i ß w e r d u n g ist B e w u ß t w e r d u n g, und das dabei erlangte Bewußtsein ist weder eine "Sphäre" noch ein "Feld", sondern ist S e l b s t b e w u ß t s e i n im Sinne von Lipps als ein Status meiner selbst.[14) Die Erkenntnis, welche ich durch die Bewußtwerdung gewinne, ist von Grund auf anders als die,

welche ich den Akten des "innerweltlichen Beginnens" verdanke, etwa denen des Sehens, die auf je Etwas gerichtet sind. "Schlechthin 'bei Bewußtsein' sein heißt aber b e i - s i c h - s e i n . Es ist eine Grundweise und das Maß menschlicher Existenz darin bezeichnet." (MN 45, vgl. MN Kap 5 u. 7) Der Mensch ist nicht das Wesen, das sich zu sich selbst verhält, sondern das Wesen, das sich seiner bewußt werden kann und sich daher zu verantworten hat.

§ 15. Husserls Ansätze zu einer 'Hermeneutik des Inneseins' im Widerstreit mit dem Evidenzprinzip

Den Ausführungen des letzten Paragraphen scheint zu widersprechen, was Gerhard Funke in seinem Buch "Zur transzendentalen Phänomenologie" feststellt: "Husserls radikalisiert cartesianischer Zweifel wird des ego cogito unmittelbar bewußt, ohne daß damit dies ego wie ein objektiv Gegebenes vergegenständlicht wird und in eine Reihe mit den akttranszendenten noematischen Polen rückt."[15] Dem ließe sich entgegnen, daß wir lediglich auf eine n a c h t r ä g l i c h e Mißdeutung der Bewußtwerdung hingewiesen haben. Eine solche Erwiderung genügt jedoch keineswegs, denn Funke macht auch nachdrücklich darauf aufmerksam, daß Husserl durchaus ein 'Wahrnehmen' der cogitationes und des ego kennt, das keine 'reflektive' Zuwendung, sondern ein "unmittelbares Innesein" ist [16]:

In der Beilage XII zu den "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" bemerkt Husserl: "Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas, aber jeder Akt ist auch bewußt. Jedes Erlebnis ist 'empfunden', ist immanent 'wahrgenommen' (inneres Bewußtsein), wenn auch natürlich nicht gesetzt, gemeint (wahrnehmen heißt hier nicht meinend zugewendet sein und erfassen)." (Hua X 126) "'Wahrnehmen', das ist hier nichts anderes als das

zeitkonstituierende Bewußtsein mit seinen Phasen der fließenden Retentionen und Protentionen. Hinter diesem Wahrnehmen steht nicht wieder ein Wahrnehmen, als ob dieser Fluß selbst wieder eine Einheit in einem Flusse wäre." (Hua X 127) Entsprechend scheidet Husserl: "Das präphänomenale Sein der Erlebnisse, ihr Sein vor der reflektiven Zuwendung auf sie und ihr Sein als Phänomen." (Hua X 129) Den Unterschied der beiden Seinsweisen reduziert er dann allerdings in einer ' R e f l e x i o n ' zweiter Stufe darauf, daß 'dasselbe' "einmal diesen, das andere Mal jenen attentionalen Modus hat" (Hua X 130), einmal eben erfaßt, das andere Mal nicht erfaßt ist. Die Erlebnisse werden überhaupt nur noch in ihrer Relation zur 'Reflexion' miteinander verglichen; ja, es wird sogar zum Zwecke des Vergleichs das "präphänomenale" Erlebnis zu einem "zuwendungsfreien Gegenstand" (Hua 129) vergegenständlicht.

Die in einer jeden 'Reflexion' aufbrechende Differenz zwischen mir, 'dem sehenden Ich', und dem Ich, das ich sehe, wird von Husserl desgleichen darauf reduziert, daß ein "Identisches" "einmal gegenständlich gegeben ist, einmal nicht". (Hua IV 1o2) Wieder soll dies in einer "Reflexion höherer Stufe" evident auszuweisen sein. Indessen, in ihr sehe ich das vordem 'sehende Ich' ja auch nur gegenständlich. Dafür tritt eine neue Ichspaltung ein und so in infinitum. Niemals gelingt es mir, mich im lebendigen Vollzug meines Sehens zu sehen. Und ebenso kann ich niemals mein aktuelles Sehen im Vollzug erblicken.

Mit der Feststellung der Identität ist denn für Husserl das angeschnittene Problem auch noch keineswegs gelöst. Immer wieder kommt er auf die Ichspaltung zurück [17], wird doch durch sie auch das "transzendentale Ich" vom "transzendental phänomenologisierenden Ich" geschieden [18] und damit überhaupt das Gelingen der Transzendentalphilosophie in Frage gestellt, sofern als einzig rechtmäßiger Aufweis das Sehen gilt und Transzendentalphilosophie dadurch charakterisiert ist, daß sie "auf die e r k e n n e n d e

S u b j e k t i v i t ä t a l s U r s t ä t t e a l l e r o b j e k t i v e n S i n n b i l d u n g e n u n d S e i n s g e l t u n g e n zurückgeht".(Hua VI 102)[19] Indessen, woher nimmt die Rede von einem "fungierenden Ich" überhaupt ihr Recht, wenn evidente Selbstgegebenheit die einzige rechtmäßige Erfahrung ist und das "fungierende Ich" gerade nicht gegenständlich gegeben ist? Stellt Husserl im Anschluß an die Unterscheidung, "... der in der Reflexion reflektierte Pol ist nicht der lebendige Pol", fest, daß der "lebendige Pol" "... aber in der entsprechenden Reflexion a l s a n o n y m e r , als fungierender a u f w e i s b a r ist ..." [20], so ist das doch wohl schlechthin paradox.

Die Einsicht, daß es außer dem "intentionalen Bewußtsein" ein unmittelbares Innesein gibt, könnte eine Lösung des Problems bringen. Widerspricht indessen nicht diese Einsicht der prinzipiellen "Intentionalität des Bewußtseins", welche doch als das Grundprinzip[21] und das leitende Grundmotiv[22] der Husserlschen Phänomenologie gilt, und die, nach Husserl, als "Problemtitel"[23] "die ganze Phänomenologie umspannt"? (Hua III 357, vgl.u.a. LU 2/I 364 ff, Hua III 79 f, 203 f, FTL § 60, Hua I 71 f, VI 84 f) Als eine besondere "Weise der Intentionalität" (FTL 143) könnte dann auch die Evidenz nicht mehr als das "Prinzip aller Prinzipien" und als die "Urquelle alles Rechts" (Hua III 346, vgl. I 95) auftreten. Husserl sagt aber doch noch in seiner letzten Abhandlung, der "Krisis", daß die Intentionalität "das Wesen des egologischen Lebens ausmacht". (Hua VI 84)

"Jeder Akt ist Bewußtsein von etwas,aber jeder Akt ist auch bewußt." (Hua X 126, vgl. Hua VII 249) Besagt diese Bemerkung Husserls nicht gerade, daß die eben angedeutete Alternative gar nicht besteht? Dann könnte allerdings mit dem Nachsatz lediglich der in jeder 'Reflexion' aufweisbare Sachverhalt gemeint sein, daß die intentionalen Akte jeweils von einem Ich ihren Ausgang

nehmen, jedes "Bewußtsein-von" "Bewußtsein" eines Ich[24] ist. Ein Wissen um die Akte wäre dann darin, daß sie"auch bewußt" sind, nicht beschlossen. Dieser Meinung ist denn auch Husserl, getreu seinem Evidenzprinzip.[25] Um mich selbst und meine Akte kann ich seiner Lehre zufolge nur durch intentionale 'Reflexionen' wissen. "Die phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion." (Hua III 177) Damit sind wir wieder in den regressus in infinitum zurückverwiesen.

Indessen, "das Ich ist ursprünglich nicht aus Erfahrung ... sondern aus Leben (es ist, was es ist, nicht f ü r das Ich, sondern selbst das Ich)".[26] Und ebenso sind seine Akte und seine hyletischen Affektionen ursprünglich nicht aus einer gegenständlichen Konstitution. Sie geben sich je "als ein dauerndes, dahinfließendes, sich so und so veränderndes. Und das macht nicht der meinende Blick, er blickt nur darauf hin." (Hua X 127) Sie 'bilden' sich genetisch als "Einheiten des Zeitbewußtseins" (a.a.O.) im inneren Zeitbewußtsein, welches nicht das "Schema Auffassungsinhalt - Auffassung" hat [27]. Die Akte wären demnach "auch bewußt", insofern sie ungegenständlich 'konstituiert' werden, ohne daß dies unmittelbar i.S. eines Wissens "bewußt" ist. Und auch das Ich selbst und die hyletischen Affektionen wären so ohne Wissen "bewußt".

Dank der Konzeption eines "Bewußtseins" ohne Wissen kann Husserl trotz seiner Einsicht in die ungegenständliche Zeitkonstitution die Evidenz weiterhin als oberstes Prinzip gelten lassen. Eine prinzipielle Intentionalität des "Bewußtseins" freilich läßt sich nicht mehr behaupten, es sei denn, man ließe die ungegenständliche Zeitkonstitution doch nicht als "Bewußtsein" gelten. Bei solchem 'Sachverhalt' nimmt es nicht wunder, daß Husserl immer wieder [28], besonders in den späteren Zeituntersuchungen [29], die Frage aufnimmt, von welcher Art das zeitkonstituierende "Bewußtsein" ist und dabei erst allmählich zur vollen Klarheit kommt, daß die immanente Zeit aus einem durchaus nichtintentionalen "Bewußtsein" genetisch

erwächst. In den "Vorlesungen" herrscht noch an vielen Stellen der Anschein vor, das innere Zeitbewußtsein sei intentional, und entsprechend sei das dort als "Leitfaden" der Analyse bevorzugte hyletische Moment als ein "immanentes Zeitobjekt" gegenständlich konstituiert.

Wenn für Husserl das innere Zeitbewußtsein auch nicht selbst eine transzendentale Erfahrung ist, so gilt es ihm stattdessen als Bedingung der Möglichkeit transzendentaler Erfahrung. Thomas Seebohm ist dem in seiner Untersuchung "Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie"im einzelnen nachgegangen und hat damit zugleich aufgezeigt, daß Husserl die von ihm wiederholt geforderte "Kritik der transzendentalen Erfahrung"[30], entgegen einer häufig vertretenen Meinung [31], durchaus selbst geleistet hat, eben in seinen Untersuchungen des inneren Zeitbewußtseins, auf das er selbst als Letztbegründung der Transzendentalphilosophie mehrmals verwiesen hat (Hua I 67, 110, III 197 f, 400). Der Gedankengang ist knapp skizziert folgender:

Das sogenannte "originäre Zeitfeld" erwächst im nichtintentionalen "Bewußtsein" des 'gegenwärtig', des 'soeben vergangen' (Retention, Behalten) und des 'künftig sein' (Protention, Gewärtigen) [32] der ὕλη, meiner Akte und meiner selbst [33]. Ständig sinkt mein aktuelles Jetzt in ein 'soeben vergangen' retentional ab, wodurch sich dem jeweiligen aktuellen Jetzt ein Retentionskontinuum anschließt, dessen Limes [34] dieses Jetzt ist. Vollziehe ich jetzt eine 'Reflexion', so blicke ich vom Limes auf das Retentionskontinuum als das Feld des jetzt mir passiv Vorgegebenen; ich werde von dem "im Griff Behaltenen" affiziert und mache es zum Gegenstand meiner Betrachtung.[35] Ein vollzogener Akt z.B. ist mir in einem ungegenständlich retentional "bewußt" und als Gegenstand "bewußt".[36] Im "Bewußtseinsstrom" lebend, vermag ich dank der Retentionen denselben "Bewußtseinsstrom" in 'Reflexionen' zu betrachten, freilich immer nur bis zum Limes des lebendigen

Jetzt meines Betrachtens. So konstituiert sich der transzendentale "Bewußtseinsfluß" (das "Residuum" der transzendental-phänomenologischen Reduktion) "allererst mit Hilfe reproduktiver Akte aus dem originären Zeitfeld".[37] Die ungegenständliche Genesis der immanenten Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit der "transzendentalen Reflexion" und in einem auch deren "Iteration", in welcher sich nach Husserl ja allererst die Apodiktizität der "transzendentalen Reflexion" erweist [38]; sie ist damit sogar letztlich die Bedingung der Möglichkeit ihres eigenen Aufweises, da ein solcher nach der Lehre Husserls eben überhaupt nur in "transzendentalen Reflexionen" möglich ist.[39]

Indessen: Kann ich um die ungegenständliche Genesis nur durch 'Reflexionen' auf den bereits gegenständlich konstituierten "transzendentalen Bewußtseinsfluß" wissen, dann hat an diesem Wissen notwendig eine regressive Konstruktion teil, womit es aber gerade einem von Seebohm herausgearbeiteten kritischen Einwand Husserls gegen die transzendentale Methode Kants verfiele.[40] Der Kantianismus geht bewußt auf transzendentale Vermögen zurück, weil für ihn durch Erfahrung nur Seiendes erkannt werden kann. Und so kommt es von seiner Seite her zu dem Einwand gegen Husserl, ihm bliebe nichts anderes übrig, "als den nichtmundanen Grund alles Geltens, die reine transzendentale Subjektivität, diese Sphäre aller Begründung und Bedingung, doch wieder in der Art des Seienden zu denken".[41] Dagegen aber verwahrt sich nun wieder Seebohm mit dem Hinweis auf das alle Selbstobjektivation fundierende "Selbstbewußtsein" [42], das er jedoch, mit Husserl, letztlich auch nur als einen vorauszusetzenden Ermöglichungsgrund, als Bedingung der Möglichkeit, im Rückschluß fassen kann [43], so es nur genetisch 'konstituieren', mir davon aber kein Wissen verschaffen soll, weil eben für Husserl in der Tat Erfahrung prinzipiell Erfahrung von Gegenständen und damit von Seiendem ist. "Jede Evidenz ist Selbsterfassung eines Seienden." (Hua I 56)

Speziell für die transzendentale "Region" bezeugt das auch Husserls These von der "transzendentalen Subjektivität" als dem "Feld absoluten Seins", die er nie widerrufen hat. (Hua III 114 ff, vgl. I 66, FTL § 103)[44)]

Im übrigen setzt der skizzierte Gedankengang voraus, daß die Differenz zwischen dem, was ich in einer 'Reflexion' sehe, und 'dem', 'was' ich vollziehe, lediglich darin besteht, daß ein "Identisches" "einmal gegenständlich gegeben ist, einmal nicht" (Hua IV 102; vgl.S.85).Es ist aber doch gerade das Problem, ob sich die Differenz darin erschöpft oder ob eine weitere Modifikation statthat. Freilich, darüber ist nichts auszumachen, wenn das nichtintentionale "Bewußtsein" kein Wissen verschafft.[45)] Die Modifikation bleibt dann in der Kritik der "transzendentalen Reflexion" ein nicht aufweisbarer Rest, durch den die Rechtmäßigkeit des 'reflektiven' Aufweises weiterhin fraglich bleibt.

Verhält es sich nun aber überhaupt wirklich so, daß Husserl durch 'Reflexionen' um die Genesis der inneren Zeit weiß? Wie erfahre ich denn die von ihm aufgewiesenen Phasen 'jetzt' bzw. 'gegenwärtig', 'soeben vergangen' und 'künftig sein'? Durch 'Reflexion' vermag ich nur Bestimmungen wie 'in diesem Zeitpunkt', 'nachher' und 'vorher' auszumachen, welche nicht der ursprünglichen Zeitlichkeit, sondern allererst dem durch die'Reflexion' gegenständlich gewordenen Zeitfeld zugehören. Des 'gegenwärtig', 'soeben vergangen' und 'künftig sein' kann ich nur innewerden (bewußt werden i.e.S.). Diese Wendungen sind Beispiele für eine durchaus ungegenständliche, appellative Rede, der ich nur folgen kann, die mir aber keine Auskunft ü b e r Etwas gibt. Von daher ist auch folgende Bemerkung Husserls in den "Vorlesungen" zu verstehen (Hua X 75, vgl. 371): "Für all das fehlen uns die Namen." Sie fehlen uns, weil 'das', 'dessen' ich mir bewußt werde, ursprünglich nicht gegenständlich zu fixieren ist, nicht d a r ü b e r gehandelt werden kann, es nur appellativ Meinesgleichen zuzusprechen ist. Auch Husserl kann also sein Wissen um die ursprüngliche Zeitgenese nur aus einem

Innewerden, einer Bewußtwerdung i.e.S. haben. Nicht zuletzt dürfte darauf auch hinweisen, daß sich bei seinen diesbezüglichen Aufweisungen gleichsam von selbst die Ich-Rede einstellt. (Vgl. Hua X 24, I 100 f) Und ist es letztlich nicht auch nur von daher recht zu verstehen, daß er überhaupt von einem inneren Zeit b e - w u ß t s e i n spricht? Nur weil dessen Phasen niemals gegenständlich zu erfahren sind, können sie nicht aus einer gegenständlichen Konstitution verstanden werden.

Als 'jetzt', 'soeben vergangen' und 'künftig' werde ich mir meiner mit meinen Habitualitäten, meines Tuns und meines Leidens bewußt und dadurch habe ich ein ursprüngliches Wissen darum. Nicht nur die von Husserl aufgewiesenen zeitlichen Phasen sind allein in einer Bewußtwerdung zu erfahren, sondern auch das, was er bezüglich des "fungierenden Ich" und dessen Habitus, der Akte im Fungieren und der hyletischen Affektionen ausgemacht hat. Wie anders als durch Bewußtwerdung sollte der Habitus mir ein verbindliches Erbe sein, ich in ihm "weiter zu meiner Tat" stehen können? (Vgl. Hua I 101)[46] Und wie anders sollte ich einen Gegenstand als " t r a n s z e n d e n t a l e n   L e i t f a d e n für die Erschließung der typischen Mannigfaltigkeiten von cogitationes, die in möglicher Synthesis ihn als denselben vermeinten bewußtseinsmäßig in sich tragen" (Hua I 87)[47], nehmen, als indem ich mich vom Geleisteten (Gegenstand) her in einer nachträglichen Bewußtwerdung der Leistung (cogitationes) selbst übernehme? Eine regressive Konstruktion dürfte wohl zumindest nicht in der Intention der Anweisung liegen. Und für ein 'reflektives' Sehen scheint sie uns unnötig zu sein, ja sie ist u.E. sogar vom Evidenzprinzip her gar nicht zu verstehen. Offenbar ist hier Husserl doch zu Bewußtsein gekommen, daß sich die cogitationes durch ein direktes 'reflektives' Sehen auf sie hin nur unzureichend aufweisen lassen. Die der Anweisung vorausgehenden Überlegungen Husserls bestätigen das. Da ist einmal die Rede

von den "in den Bewußtseinsaktualitäten i m p l i z i e r t e n Potentialitäten" (Hua I 83), die sich nicht durch eine bloße 'Reflexion' auf die cogitationes aufdecken lassen, und zum anderen davon, "daß das Reich der Bewußtseinsphänomene so recht das Reich Heraklitischen Flusses ist" und daher die "Bewußtseinserlebnisse" " a priori keine letzten E l e m e n t e und Relationen, die sich der Idee fester begrifflicher Bestimmbarkeiten fügten", haben und nur in einer "Typik" faßbar sind. (Hua I 86) Um beides kann Husserl nur durch eine Bewußtwerdung wissen, und das scheint ihm hier zumindest insofern klar geworden zu sein, als er es nicht mehr in einem direkten Sehen aufweisbar sein läßt.

Wie anders als durch Bewußtwerdung sollte ich ferner um jenes "Reizen" wissen, das von den hyletischen Daten ausgehen soll? Ich werde dessen inne, daß sich z.B. im Sehen ein verschieden oder selbig qualifizierter 'fremder Angang' in meiner verschieden oder selbig modifizierten aktiven Hinnahme vollzogen hat, nicht aber vermag ich das in einer 'Reflexion' zu sehen. Und schon gar nicht lassen sich in einer 'Reflexion' hyletische Daten ausfindig machen.[48)] Sie sollen, nach Husserl (EU 74 ff), als ein "reeller Erlebnisbestand" des sinnlichen Sehens durch ihre "Abgehobenheit" im "Sinnesfeld" das Ich so "reizen", daß es sich ihnen in "purer Passivität" zuwendet und sie "beseelend auffaßt", wodurch ihnen eine "darstellende Funktion" als Erscheinungsmomente zukomme. Die "Abgehobenheiten" selbst seien bereits das "Produkt assoziativer Synthesen", welche wiederum erst durch die Leistungen der "passiven Synthesis des Zeitbewußtseins" ermöglicht würden. Dieses leiste die "Form" der hyletischen Daten und sei die "Urstätte der Konstitution von Identitätseinheit überhaupt". Damit sind die hyletischen Daten aber bereits Gegenstände, auch wenn Husserl die Vergegenständlichung dem "aktiven Erfassen" vorbehalten wissen will. Das innere Zeitbewußtsein wird doch wieder als intentionales

Bewußtsein genommen, und dem Evidenzprinzip ist zumindest vermeintlich Genüge getan, dies aber in Umkehrung des ursprünglichen Fundierungsverhältnisses, denn nicht begründen die "Abgehobenheiten" und "Assoziationen" im Sinne von "Deckungssynthesen" die "Reize", sondern die "Abgehobenheiten" entstehen allererst aus dem 'fremden Angang' und meiner aktiven Hinnahme. So führt hier das Festhalten am Evidenzprinzip sogar dazu, daß sich gegen Husserls Grundintention, auf die konstituierende Subjektivität zurückzugehen, die Tradition der Frage nach einer seienden Ursache durchsetzt. Der 'fremde Angang' bezeugt nicht mehr eine 'fremde Eigenständigkeit', sondern ist nur noch 'Wirkung' eines "Bewußtseinsgegenstandes" und bleibt folgerichtig für Husserls Begriff der Transzendenz außer Ansatz.

Hätte ich nicht durch ein unmittelbares Innesein meines Tuns ein Wissen darum, fehlte mir letzten Endes sogar jedes Motiv, eine 'Reflexion' in Gang zu setzen, geschweige sie zu iterieren. Ja, ohne ein solches Wissen wäre ich nicht einmal in der Lage, überhaupt mein Tun und Handeln zu bestimmen. So setzt eine 'Reflexion' Selbstbewußtsein nicht nur zur Vorkonstitution dessen, worauf ich 'reflektiere', voraus, sondern auch um überhaupt g e k o n n t zu werden, und für letzteres muß Selbstbewußtsein ein Wissen sein.

Speziell für das Motiv der phänomenologischen Reduktion hat Ludwig Landgrebe in seiner Abhandlung "Husserls Abschied vom Cartesianismus"[49)] gezeigt, wie Husserls Theorie der 'Reflexion', die in der "Ersten Philosophie" (Hua VII und VIII) im Zusammenhang mit der Frage nach diesem Motiv entwickelt wird, die Beantwortung eben dieser Frage verstellt. Nach jener Theorie sei nämlich durch die 'Reflexion' nur ein Ich zu erfahren, das sich nach Husserls "Grundmodell aller Konstitution" als "gegenständliche(r) Einheit durch die Mannigfaltigkeit seiner Gegebenheitsweisen hindurch" konstituiert [50)] und als der Vergangenheit zugehörig nicht mehr

zum freien Entschluß fähig ist. Die Erfahrung des freien, in die Zukunft gewandten und sich seiner Verantwortung bewußt werdenden Ich, das allein in sich das Motiv der phänomenologischen Reduktion finden könnte, bleibe ausgeschlossen. Insofern scheitere der in der "Ersten Philosophie" unternommene Versuch, die sich selbst rechtfertigende letzte und absolute Begründung aller Philosophie zu geben, dara daß "Husserl trotz aller Kritik an Descartes doch verstecktermaßen serl trotz aller Kritik an Descartes doch verstecktermaßen [sc. in der "vorstellig gegenständlich werdenden Einheit"] an dem Substanzbegriff der neuzeitlichen Metaphysik festgehalten hat"[51) und so "seine Analyse des Selbstbewußtseins und damit die Verabschiedung der Metaphysik auf halben Wege stehen" bleibt [52)]. Husserls Begriff der "transzendentalen Subjektivität" bleibe daher "in einer Schwebe" und mit ihm alle anderen "operativen Begriffe" wie "Konstitution", "Leisten", "transzendentales Leben".[53)]

Zum Schluß seiner Analyse stellt Landgrebe fest:"Die Subjektivität ist in ihrer 'Anonymität'als freie vor aller Reflexion schon immer ihrer selbst absolut gewiß. Weil Husserl aber glaubte, daß das 'Vollzugs-Ich', das 'Ich der Stellungnahmen' in seiner Freiheit restlos in den Griff der 'nachgewahrenden' vergegenständlichenden Reflexion gebracht werden könne, hat er dieses unmittelbare Ihrer-selbst-Innesein als den Grund der Möglichkeit sowohl von Reflexion wie von Verantwortung nicht aufdecken können." [54)]

Mit dieser Feststellung wird Husserl zu Recht sein Evidenzprinzip zum Vorwurf gemacht. Wäre Husserl ihm, so wie er selbst es wohl vermeint hat, tatsächlich treu geblieben, hätte er das Innesein auch in der Tat niemals aufdecken können. Er hat es aber doch aufgedeckt und ist damit einer Einsicht gefolgt, die er durch kein Sehen erlangt haben kann, auch wenn er selbst ihren Ursprung so zu deuten sucht. Die Einsicht in das Innesein widerstreitet dem Evidenzprinzip. Gleichwohl kann Husserl nicht von ihm lassen.

Die Folge ist, daß er das Innesein nur als ein "Bewußtsein" ohne Wissen faßt und er sich damit in der Tat der Möglichkeit begibt, das Motiv der phänomenologischen Reduktion zu finden.

Schon bald nach Erscheinen der "Cartesianischen Meditationen" hat Roman Ingarden in seinen "Kritischen Bemerkungen" dazu (Hua I 212) Husserl darauf aufmerksam gemacht, daß die von ihm geforderte "Kritik der transzendentalen Selbsterfahrung" wohl nur dann zu einem Abschluß zu bringen ist, wenn man das Innesein als eine eigene Art der Erkenntnis anerkennt, wie Ingarden es selbst in seinem Aufsatz "Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie" kurz ausgeführt hat. Darnach haben wir allein im "intuitiven Durchleben der Akte" eine "absolut unbezweifelbare Erkenntnis", bei der das "Erkannte mit dem Erkennen schlechthin identisch" ist. [55)]

In neuerer Zeit hat besonders Gerhard Funke immer wieder auf Husserls Einsicht in das Innesein hingewiesen. Vor allem aber hat er sie aufgenommen und in Verfolgung von Husserls Absehen auf eine Letztbegründung aus der lebendigen Subjektivität zu größerer Reinheit gebracht, indem er die in ihr gelegene Konsequenz zog, daß keineswegs "die letzte Grundlage aller Evidenz als Gegenständlichkeit (und objektiv seiend) aufzufassen sei, wie es aus dem 'Prinzip aller Prinzipien' Husserls zu folgen scheint, wonach alle Gewißheit auf Anschauung (das heißt auf leibhaftigem Selbsthaben) von G e g e n s t ä n d e n beruhen soll".[56)] Damit ist das Innesein aus der gekünstelten Konzeption eines "Bewußtseins" ohne Wissen, in die es zufolge des Evidenzprinzips geraten ist, befreit und kann als ein besonderer Modus der Erfahrung neben die Gegenstandserfahrung treten.[57)] Das unter der Forderung des Evidenzprinzips aussichtslos erscheinende Unterfangen einer Letztbegründung der Transzendentalphilosophie wird zur Aufgabe einer "Hermeneutik des Inneseins"[58)], welche als

"Egologie vorphänomenologischer Art"[59] die Leistungen der "transzendentalen Subjektivität" als "geschichtliches Ereignis"[60] der "Ermöglichung"[61], des "Seinsollens"[62], des "Entwurfes"[63] von "Nichtvorgegebenen"[64], als "Vollzug der Freiheit"[65] und "Zeitigung des Geistes"[66] zu entfalten hat, wobei diese Leistungen nur "analogisch" als Gegenstände besprochen werden können [67]. Nicht intersubjektiv betreffbar [68], muß hier "das Gemeinte so suggeriert" werden, "daß es im Eigenvollzug dann vielleicht geleistet wird, ohne damit von einem anderen 'übernommen' werden zu können"[69].

Unser Bemühen um Aufklärung der Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzug des Sehens geht in die Richtung der in diesem Paragraphen skizzierten Ansätze einer "Hermeneutik des Inneseins", wenn auch nicht im direkten Anschluß an Husserl, sondern auf dem 'Weg', den uns sein Schüler Lipps eröffnet hat. Von daher ist es zu verstehen, daß wir uns bei Husserl weniger diesen Ansätzen zuwenden, als vielmehr dem nachgehen, wie sein Evidenzprinzip ihn daran hindert, dem wahrhaft Immanenten beizukommen, das Sehen als wahrhaftes Transzendieren auszumachen und dem Transzendenten wahrhafte Transzendenz zuzuerkennen, um an diesem Beispiel die Leistung der Evidenz (des Sehens) und die ihr eigene Beschränkung der Erfahrung zu erweisen. Unsere Auseinandersetzung mit Husserl ist insofern durchaus einseitig. Als eine Legitimation dieser Einseitigkeit erachten wir es jedoch, daß die bevorzugte Seite nicht erst durch unsere Hinsicht Seite ist, sondern im Gang der Untersuchungen Husserls selbst als Seite hervortritt, nämlich als die Seite seiner Philosophie, die mit seiner Einsicht in das Innesein im Widerstreit liegt und diese immer wieder verschüttet, so daß bei Husserl zumindest als Schein ein gewisser Ontologismus vorherrscht, wenn dieser auch ganz und gar nicht seiner letzten Absicht entspricht. Also relativiert will unsere Kritik verstanden sein. Im übrigen ist unsere Absicht eben keine historische im Sinne der Geschichtswissenschaft, wenn auch die Kritik der einen Seite von Husserls Phänomenologie für das Verständnis seiner ganzen Philosophie nicht ohne Bedeutung sein dürfte.

§ 16. Das Geradehinsehen und die 'Reflexionen' verschiedener Stufen mit ihrer je eigenen Welt

Zum Immanenten gelange ich nur in der Bewußtwerdung meiner selbst. Was ich sehe, tritt stets als ein von mir gesondertes Etwas auf. Das erweist sich besonders in der Ichspaltung, die bei jeder 'Reflexion' eintritt. Hinzu kommt, daß alles, was ich sehe, prinzipiell bezweifelt werden kann - im Unterschied zu 'dem', 'dessen' ich mir bewußt werde. Das Sehen bekundet sich so als ein vergegenständlichendes Transzendieren. Weil Husserl letztlich doch immer nur die Evidenz als Erfahrung gelten läßt, ist auch bei ihm das "Immanente" letztlich ein Weltding.

Voraussetzung der Bewußtwerdung ist die i.str.S. universelle ἐποχή. Husserl hingegen hat die ἐποχή auf die "natürliche Einstellung" beschränkt (Hua III 67) und es schien uns, als ob eine solche ἐποχή notwendig mit der 'Reflexion' verbunden sei. Dem wollen wir nun nachgehen, indem wir zunächst einmal ausmachen, was denn eigentlich des näheren im Geradehinsehen und in den verschiedenen 'Reflexionen', die alle ein Sehen sind, erfahren bzw. nicht erfahren werden kann, um dann die Unterschiede herauszuarbeiten. Husserl selbst legt eine solche Besinnung nahe durch seinen Versuch, über die "natürliche Reflexion" einen zweiten Weg in die Transzendentalphilosophie zu weisen.[70)]

G e r a d e h i n sehe ich z.B. einen hohen, kahlen Baum. Er hebt sich ab vom dunklen Erdboden, von anderen schon grünenden Bäumen, vom bewölkten Himmel, kurzum von dem, was ihn räumlich umgibt. Dem allen kann ich mich in gleicher Einstellung zuwenden, womit ich mich in den "Außenhorizont" des Baumes begebe. Umgekehrt vermag ich mein Geradehinsehen auf Einzelheiten des Baumes zu lenken, auf einzelne Äste, den Wurzelansatz, die Art der Rinde und mir so seinen "Innenhorizont" zu erschliessen.[71)] Vergebens aber suche ich geradehin eine 'Transzendenz' des Baumes zu entdecken. Auch vermag ich geradehin weder das

Geradehinsehen noch 'das' es vollziehende 'Ich' zu gewahren. In einer"gewissen Selbstverlorenheit" (Hua VIII 88) bin ich im Geradehinsehen ganz dem hohen, kahlen Baum hingegeben.

Erst wenn ich in einer ' R e f l e x i o n ' erster Stufe auf das 'Ich sehe einen hohen, kahlen Baum' hinblicke, sehe ich auch das, was geradehin nicht zu gewahren war. Der › hohe, kahle Baum ‹ ist weiterhin da, freilich nicht mehr ebenso umgeben wie vordem. Er hebt sich nun nicht mehr vom Erdboden, von anderen Bäumen und vom Himmel ab,und auch seinen Innenhorizont vermag ich nicht mehr wie vordem zu erschließen. Stattdessen sehe ich in der 'Reflexion' den › Baum ‹ untrennbar mit einem auf ihn gerichteten ("intentionalen") Geradehinakt und dessen Ich verbunden, welcher seinerseits ebenfalls nur zusammen mit dem ›Baum‹ als seinem Intentum sichtbar ist. Wir haben hier zwei ineinander fundierte unselbständige Teile des Ganzen 'Ich sehe einen Baum' vor uns (vgl. LU II, 1 §§ 14 ff), in deren Verbundenheit gerade eine gegenseitige 'Transzendenz' zum Vorschein kommt. Sie sind korrelativ aufeinander bezogen, wobei ein Teil den anderen bestimmt. Der › Baum ‹ wird in der 'Reflexion' als ein geradehin gesehener oder auch als ein bloß gemeinter, kurzum im "Wie seiner Gegebenheitsweisen" wahrgenommen. Er bleibt in der 'Reflexion' aber auch im "Wie seiner Bestimmtheiten" [72] z.B. als › hoher, kahler Baum ‹ gegeben, soweit diese zuvor geradehin expliziert und dem Sinngehalt des Intentum einverleibt worden sind (vgl. EU § 24). Bestimmungen des Baumes, die ich geradehin noch nicht gesehen habe, tun sich in der 'Reflexion' nicht auf.

Der Hintergrund, auf dem ich in der 'Reflexion' einen Akt mit seinem Intentum sehe, wird durch die ursprünglich vor und nach diesem Akt vollzogenen Akte und deren Intenta gebildet. Die ursprüngliche erfüllte Zeitfolge ist hier zu einem Nebeneinander verräumlicht, das mir als Außenhorizont in einer jeden 'Reflexion' I (erster Stufe) g e g e n w ä r t i g ist. Lasse ich

meinen 'reflektierenden' Blick von dem eben angeschauten Geradehinakt zu einem ursprünglich früher oder später vollzogenen Geradehinakt gleiten, so bleibe ich ebenso in dem, was mir schon zuvor gegenwärtig war, wie wenn ich meinen Geradehinblick von einem Baum auf einen davon entfernt gelegenen Strauch richte.

Im kontinuierlichen Weitergang zu den späteren Akten erreicht die 'reflektierende' Betrachtung freilich niemals den Akt, der den Geradehinakt, welcher vordem im Blick gestanden hat, 'reflektierend' betrachtete; kann doch unmöglich ein Akt, den ich, der 'Bezugspunkt' meiner Welt, auf Etwas in dieser Welt Gelegenes r i c h t e t e , in derselben Welt gelegen sein. Auch kann ich mich doch nur auf Etwas r i c h t e n , das ich nicht selbst bin, war, sein werde, vollziehe, vollzogen habe oder vollziehen werde. Das, worauf ich mich in einer 'Reflexion' richte, wird daher von mir abgespalten: Das Geradehinsehen und dessen Ich in der auf es gerichteten 'Reflexion' I, diese und deren Ich in der auf sie gerichteten 'Reflexion' II (zweiter Stufe) und so in infinitum. Und in jeder Abspaltung eines Ich wird auch dessen Welt - d.h. die Welt, i n die es insofern gerichtet ist als es a u f Etwas i n ihr gerichtet ist - derart von mir losgelöst, daß ich nicht mehr i n sie gerichtet bin. Dafür präsentiert sich mir der abgespaltene Akt und sein Ich in einem mit dem, worauf und worein es bezogen ist, in einer neuen Welt; ich bin auf es in ihr gerichtet. Die neue Welt ist dann die verräumlichte Zeitfolge, welche ursprünglich von den Akten des abgespaltenen Ich erfüllt war. Um dieses abgespaltene Ich in der neuen Welt zentriert sich alles, was in ihr liegt, da es ja allen in ihr gelegenen Akten,auf die wiederum deren Intenta in ihrer Welt wechselseitig angewiesen sind, einwohnt.

Das Geradehinsehen und die 'Reflexion' einer jeden Stufe haben je eine eigene Welt. Deren außerweltlicher 'Bezugspunkt' bin jeweils ich als 'der' in dieser Stufe 'Sehende'. In der Welt

der höheren 'Reflexions'stufe sind jeweils alle Welten der niedrigeren 'Reflexions'stufen und die Welt des Geradehinsehens enthalten, und zwar mit allem, was in diesen Welten gelegen ist. In einer 'Reflexion' II vermag ich daher z.B. durchaus einen Geradehinakt zusammen mit dem darauf 'reflektierenden' Akt zu sehen, freilich nur als einen auf letzteren wechselseitig angewiesenen und ihm 'transzendenten' Teil (sc. als dessen Noema), nicht jedoch als ein ihm zeitlich Vorausgehendes und auch nicht als ein ihm 'Immanentes'. Was hingegen allererst in einer 'Reflexion' zu gewahren ist, kann unmöglich schon einer Welt angehören, in die die Akte gerichtet sind, auf die ich 'reflektiere'. Gerade solches ist aber in Husserls Interpretation des "psychologischen Ich" zunächst angenommen.

§ 17. Das Im-Vollzug-Gegenwärtigsein und das Als-Objekt-Gegenwärtigsein. Die Zweideutigkeit der Begriffe 'Phänomen' und 'ἐποχή'

Den Einsatz einer 'Reflexion' bestimmt Husserl in der "Ersten Philosophie" als "ein erhaschendes Zurückgreifen in das 'Nochbewußthaben' der sogenannten 'R e t e n t i o n', der an das originale Erleben unmittelbar sich anschließenden N a c h - e r i n n e r u n g", als "ein Gewahren, das also eigentlich N a c h g e w a h r e n" sei. "Geht die Wahrnehmung, in unserem Beispiel die Wahrnehmung des Hauses, weiter, nachdem ich mich schon als reflektierendes Ich etabliert habe, so habe ich für diese weiter fortgehende Wahrnehmung nicht ein zeitliches Auseinander des Ich, das auf das Haus gerichtet ist, und andererseits des Ich der 'Reflexion', das auf dieses Ich und sein Wahrnehmend-auf-das-Haus-gerichtet-sein gerichtet ist; wie das für die Periode des zurückgreifenden Nachgewahrens des selbstvergessenen Wahrnehmens der Fall war. Sondern in der lebendigen

Gegenwart habe ich *in Koexistenz das verdoppelte Ich und den verdoppelten Ichaktus*; also das Ich, das jetzt kontinuierlich das Haus betrachtet, und das Ich, das den Aktus vollzieht: 'Ich bin dessen inne, daß ich kontinuierlich das Haus betrachte'." (Hua VIII 88 f)[73]

Im "reflektiven" "Nachgewahren" soll sich dessen 'Ich' von dem Ich, darauf das "Nachgewahren" gerichtet ist, zeitlich dem Ich, darauf das "Nachgewahren" gerichtet ist, zeitlich unterscheiden. Ist indessen zwischen den beiden Akten und deren beiden möglich? Beide Akte sind mir in der 'Reflexion' gegenwärtig, allerdings in völlig verschiedener Weise. Die 'Reflexion' ist *im Vollzug* gegenwärtig, der Akt, auf den ich 'reflektiere' hingegen nur *als Objekt*. Und das die 'Reflexion' vollziehende 'Ich' kann mir in ihr überhaupt nicht gegenwärtig sein, geschweige, daß 'es' in einer "Gegenwart" zu "haben" ist, denn ich selbst *bin* ja dieses 'Ich', während mit 'gegenwärtig' Etwas oder ein Vollzug auf mich hin bestimmt wird, anders dieser Bestimmung gar kein Sinn abzugewinnen ist. Deshalb auch ist schon allein die Substantivierung zur 'Gegenwart' ein recht fragwürdiges Unterfangen.[74]

Da 'gegenwärtig' einen 'Bezug' zu mir charakterisiert, teilt es dessen grundlegende Verschiedenheit, welche es im Grunde nicht gestattet in beiden Fällen von 'Bezug' zu sprechen: Der Akt, den ich im Vollzug gegenwärtig habe, ist 'etwas', dessen ich mir gewißwerden kann. Der Akt, den ich als sichtbares Objekt gegenwärtig habe, ist hingegen ein durchaus bezweifelbares Weltding (Etwas). Auf Grund unserer früheren Ausführungen können wir demnach das Im-Vollzug-Gegenwärtigsein als immanentes Gegenwärtigsein und das Als-Objekt-Gegenwärtigsein als transzendentes Gegenwärtigsein bestimmen.

So sehr sich das Als-Objekt-Gegenwärtigsein vom Im-Vollzug-Gegenwärtigsein unterscheidet, weist es doch letzten Endes auf das letztere zurück, ja gründet sogar ausschließlich in ihm. Nicht nur ist mir das, was ich sehe, allein dann als Objekt sichtbar gegenwärtig, wenn mir Sehen im Vollzug gegenwärtig ist, auch ist mir nicht nur das Gegenwärtigsein des letzteren der einzige Ausweis für das Gegenwärtigsein des ersteren, sondern der Sinn transzendenten Gegenwärtigseins erfüllt sich überhaupt erst aus dem immanenten Gegenwärtigsein meines Vollzuges. Was anderes sollte denn auch z.B. das Gegenwärtigsein eines Baumes besagen, und wo anders her sollte ich um es wissen?

Und ebenso verhält es sich bei dem, was als Objekt künftig oder vergangen ist.[75] Es verweist zurück auf meine künftigen und vergangenen Akte. Die 'objektive' (transzendente) Zeitlichkeit gründet in meiner 'subjektiven' (immanenten), in der aus meinem Ergreifen des Im-Vollzug-Möglichen das Im-Vollzug-Gegenwärtige, mein Tun und Leiden entsteht, um alsbald als das Im-Vollzug-Gewesene meiner Vergangenheit überantwortet zu werden.

Ein "zeitliches Auseinander" und eine "Koexistenz" ist überhaupt nur innerhalb der transzendenten oder innerhalb der immanenten Zeitlichkeit möglich. Daher kann in einer 'Reflexion' das, was ich sehe, zu dieser 'Reflexion' weder in einem "zeitlichen Auseinander" noch in einer zeitlichen "Koexistenz" stehen.[76]

Indessen könnte mir nicht während der 'Reflexion' auch das, worauf ich 'reflektiere', im Vollzug gegenwärtig sein? Dann wäre beides in der immanenten Zeitlichkeit koexistent. Versteht nicht sogar Husserl gerade so die "Koexistenz", da er sie "in der l e b e n d i g e n Gegenwart"[77] statthaben läßt? Aber das, worauf ich 'reflektiere' ist doch gerade durch die 'Reflexion' von mir abgespalten; es ist gar nicht

mehr mein Akt und ich bin nicht mehr dessen Ich. Mithin kann er mir auch nicht mehr im Vollzug gegenwärtig sein. Zwar kann mein Blick, währenddessen ich auf ihn 'reflektiere', durchaus z.B. auf einen Baum gerichtet bleiben, doch ist mein Blick dann irgendwie leer, eben außer Vollzug, nicht so recht mein Blick.

Eher schon wäre von einer "Koexistenz" "in der lebendigen Gegenwart" dann zu sprechen, wenn ich tatsächlich dessen inne bin, "daß ich kontinuierlich das Haus betrachte", obwohl dann ja, genau genommen, keine "Koexistenz" vorliegt, sondern eine Selbigkeit meiner selbst. Nicht ganz von ungefähr tritt also bei Husserl die Wendung 'ich bin dessen inne' als Erläuterung der "Koexistenz" "in der lebendigen Vergangenheit" auf, wenn auch er selbst damit durchaus ein 'reflektierendes' Gewahren meint.

Um auf einen Akt zu 'reflektieren', muß ich ihn erst aus dem Vollzug entlassen, nicht jedoch bloß als Vollzogenes in meine Vergangenheit, sondern ganz aus meiner immanenten Zeitlichkeit in das transzendente Gegenwärtigsein. Als von mir vollzogen vermag ich meinen Akt ebensowenig zu sehen, wie in meinem Vollzug. Aber er muß von mir in einem Vollzug verwirklicht worden sein, damit ich ihn in einer 'Reflexion' von mir abspalten und so objektivieren kann. Allenfalls insofern ließe sich ein "zeitliches Auseinander" anführen, womit dann aber die Bedingung der Möglichkeit einer jeden 'Reflexion' bezeichnet ist. (Vgl.S.88 f) Ein künftiges Tun, dessen Vollzug mir noch als offene Möglichkeit freigestellt ist, ist nicht zu sehen.[78] Deshalb sind in einer 'Reflexion' keine Bestimmungen z.B. eines Baumes zu entdecken, die ich nicht zuvor geradehin gesehen habe. (Vgl.S.98) R i c h t e n kann ich mich auf künftiges Tun nur in einer phantasierenden 'Reflexion'.

Unsere Überlegungen haben ergeben: Ursprünglich mir im Vollzug gegenwärtige A k t e kann ich nur in einer ' R e f l e x i o n ' und daher nur von mir abgespalten, aus meiner Vergangenheit entlassen, a u ß e r V o l l z u g (ἐποχή) s e h e n , nicht also in ihrer Ursprünglichkeit. Ist aber ein Akt nur in einer 'Reflexion' zu sehen, so kann auch nur in i h r dessen Korrelat (N o e m a) als Korrelat gesehen werden, muß doch das Noema, um als Korrelat des Aktes sichtbar zu sein, mit ihm in sichtbarer Korrelation stehen und daher mit ihm in derselben Welt sein.[79] Als sichtbares Korrelat kann das Noema mithin auch nur Korrelat eines Aktes a u ß e r V o l l z u g sein - im Unterschied zu dem, was ich sehe; dieses sehe ich im Vollzug meines Sehens, welcher prinzipiell nicht zu sehen ist, weshalb das, was ich sehe, auch nicht sichtbares Korrelat meines Sehens sein kann. Mit der Wendung 'das, was ich sehe' ist also nicht das 'Gesehene' (Korrelat) bloß umschrieben, wie man wohl gemeinhin annimmt, sondern etwas völlig anderes angesprochen, sc. z.B. der Baum im Unterschied zum ›Baum‹. Die Verwechselung liegt freilich nahe und offensichtlich ist auch Husserl ihr verfallen.

Der Phänomenbegriff Husserls ist von daher äquivok. Hermann Ulrich Asemissen hat in seiner Untersuchung "Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls" die Äquivokation am Beispiel zweier miteinander unverträglicher Beurteilungen des bloß Gemeinten wie folgt aufgedeckt: "Einerseits ... ist das bloß Gemeinte das reine Gegenstück zum Phänomen, das reinste Beispiel des phänomenal Nicht-Gegebenen. Und andererseits ist es als solches doch selbst phänomenal gegeben und in seiner Eigenart phänomenologisch beschreibbar."[80] Der Versuch Asemissens, diese Äquivokation aufzulösen, verfängt sich in derselben Verwechselung, die ihr zugrunde liegt: der dessen, was ich sehe, mit dem Gesehenen.[81]

Im Falle, daß "das bloß Gemeinte das reine Gegenstück zum Phänomen" ist, ist das "Phänomen" ein "rein Geschautes", damit K o r r e l a t (Noema) eines Sehens und als solches nur in einer 'Reflexion' darauf sichtbar. Zu ihm gelangen wir nur durch eine "Reduktion" (Außer-Vollzug-Setzung) des Sehens, dessen Korrelat das "Phänomen" ist. Diese "Reduktion" ist aber keineswegs vom Evidenzprinzip her insofern "unmittelbar" motiviert, als sie zum"Korrelat jener 'originär gebenden Anschauung'" führt, wie Asemissen es für die "Reduktion" generell auszumachen können glaubt [82], sondern allein insofern, als das Sehen im Vollzug ein vergegenständlichendes Transzendieren ist.

Im zweiten Falle, wo das "bloß Gemeinte" als "Phänomen" beschreibbar ist, hingegen ist "Phänomen" d a s , w a s i c h s e h e , hier, in einer 'Reflexion' sehe. Nur das, was ich sehe, ist als "Phänomen" zu beschreiben, kann als "Rechtsquelle" im Sinne des Evidenzprinzips auftreten. Deshalb muß ich, um das Korrelat eines Sehens zu beschreiben, darauf 'reflektieren'. Und nicht minder vermag ich so eben auch ein bloß "Vermeintes", das Korrelat eines bloßen Meinens, zu sehen. Die Bestimmung 'rein Geschautes' oder 'bloß Vermeintes' rührt ja jeweils nur von dem Akt her, den ich zusammen mit dem, was so bestimmt ist, in der 'Reflexion' sehe, nicht aber von dieser 'Reflexion'. Was Asemissen "in der zweiten Bedeutung des Begriffes" als "Phänomen" bezeichnet [83], ist mithin in Wahrheit etwas total anderes als "das noematische Korrelat eines schauenden Aktes", das "Phänomen in der ersten Bedeutung". [84] Es ist im Unterschied zum Noema das wirkliche Phänomen, das Phänomen, das in der Spannung von 'Eigenständigkeit' und 'Verhältnismäßigkeit' steht und seinen Platz in einer Welt hat, der Gegen-stand in der Ebene der Phänomenalität, den wir im 2.Kapitel als das ausgemacht haben, was ich sehe. Bei der Äquivokation im Phänomenbegriff Husserls handelt es sich nicht "nur um einen Unterschied des Bedeutungsumfanges" wie Asemissen meint [85], sondern um zwei von Grund

auf verschiedene Bedeutungen, die allerdings ihren Unterschied bis in die Bestimmungen des Phänomenbegriffes verbergen [86].

Nicht minder als der Phänomenbegriff ist der Begriff der ἐποχή von der Verwechselung dessen, was ich sehe, mit dem Gesehenen betroffen:

Die ἐποχή d e s s e n , w a s i c h i n e i n e r ' R e - f l e x i o n ' b e t r a c h t e - also die "Außer-Aktion-Setzung" der Akte und die "Einklammerung" der Objekte, auf die diese Akte bezogen sind - ist, wie bereits vermutet (vgl. S.82), durch die 'Reflexion' selbst notwendig bedingt. Gilt "Immanenz" als eine Bestimmung der Welt, in die wir in einer 'Reflexion' gerichtet sind (vgl. S.77), dann ist diese ἐποχή auch als "Ausschaltung" der "transzendenten" Welt zu verstehen.[87] Gilt weiterhin als "immanent" das, was in "reiner Evidenz" gegeben ist (vgl. S.79), dann liegt in der durch die 'Reflexion' bedingten ἐποχή auch eine Reduktion auf einen "rein" geschauten Bestand.

Ein völlig anderes ist es, hinsichtlich m e i n e r Akte, d i e i c h v o l l z i e h e , als von der 'Reflexion' unabhängige " f r e i e T a t " (Hua VIII 98; vgl. III 65) ἐποχή zu üben. Solche ἐποχή inhibiert mitnichten um einer "reinen Evidenz" willen eine "Setzung" des "transzendenten Daseins". Durch sie wird nichts zum "immanenten noematischen Korrelat". Sie ist viel radikaler. In ihr geht es mir überhaupt nicht mehr um Objekte. Diese fungieren a l l e nur noch als "transzendentale Leitfäden". Ich halte in m e i n e n in die Welt gerichteten Vollzügen inne, um mir ihrer und meiner selbst in ihnen b e w u ß t zu werden. (Vgl. S.85 f)

Husserls Phänomenologie rekurriert auf die ἐποχή im ersten Sinne, wie schon die eben angeführten Bestimmungen bekunden. Insofern Phänomene Objekte sind, schließt die ἐποχή im

zweiten Sinne sogar jede Phänomenologie aus. Dem entspricht, daß es auch allenfalls bei einer ἐποχή im ersten Sinne möglich ist, "das Grundfeld der Phänomenologie" als Bereich des "absoluten Seins" zu bestimmen: Der Vollzug eines Aktes impliziert nach Husserl eine "Stellungnahme zum Sein" bzw. ein "Interesse" am Sein, im besonderen Falle der Wahrnehmung einen "Seinsglauben" bzw. eine "Seinssetzung". (Hua VIII 92 ff, III 113, 256 ff, I 69) Daher ist die ἐποχή des Vollzugs eine ἐποχή der "Seinssetzung" und damit auch eine "Ausschaltung" des Seins. Ausgeschaltet wird das Sein dessen, worauf der in der ἐποχή stehende Akt gerichtet ist, im Falle einer 'Reflexion' I, die ich vollziehe, also das Sein dessen, worauf das Geradehinsehen und dessen 'Ich' gerichtet ist, also das natürliche bzw. "transzendente" Sein. Eben dadurch wird das, was ich geradehin gesehen habe, zum Noema. Dieses Noema würde jedoch gar nicht s e i n und ich könnte es auch nicht sehen, wenn auch das der 'Reflexion' I implizite Interesse durch eine ἐποχή ausgeschaltet wäre. "Phänomenologische Setzungen will ich ja vollziehen." (Hua VIII 313) "Des Reflektierenden Interesse ... i s t r e i n e s I n t e r e s s e a m s u b j e k t i v e n S e i n ." (Hua VIII 108) Ich nehme zu i h m Stellung, und zwar, nach Husserl, eben die des "absoluten Glaubens"; ich "setze" in der 'Reflexion' I das Sein des Geradehinaktes, seines Ich und seines Noema "absolut". - Und dies gerade, indem ich den Geradehinakt und dessen 'Ich' von mir ab und außer Vollzug setze, ihn also zu einem Weltding und damit zu Etwas mache, das doch prinzipiell bezweifelbar ist?

Unseren Ausführungen scheint indessen folgende Erklärung Husserls zu widersprechen: "Das N i c h t - m i t m a c h e n , Sichenthalten des phänomenologisch eingestellten Ich ist s e i n e Sache, und nicht die des von ihm reflektiv betrachteten Wahrnehmens.... Wir können, was hier vorliegt, auch so beschreiben: Nennen wir das natürliche in d i e W e l t hineinerfahrende und sonstwie hineinlebende Ich an der Welt i n t e r e s s i e r t,

so besteht die phänomenologisch geänderte und beständig so festgehaltene Einstellung darin, daß sich eine Ichspaltung vollzieht, in dem sich über dem naiv interessierten Ich das phänomenologische als u n i n t e r e s s i e r t e r Z u s c h a u e r etabliert." (Hua I 73) Ausdrücklich weist Husserl überdies noch darauf hin, daß bei dem, was ich in einer 'Reflexion' gewahre, nicht fehlt "auf der einen Seite ... die dem (normalen) Wahrnehmen eigene Seinssetzung (der Wahrnehmungsglaube) im Modus der Gewißheit wie auf seiten des erscheinenden Hauses der Charakter des schlichten D a s e i n s ". (a.a.O.)

Husserl trifft seine Feststellung, um die "transzendentale Reflexion" von der "natürlichen" abzuheben. Greifen wir also zum besseren Verständnis noch darauf zurück, was Husserl andernorts über die letztere sagt: " Im normalen Falle einer Reflexion auf meine naiv vollzogene Hauswahrnehmung blicke ich in meiner reflektiven Wahrnehmung nicht bloß auf das 'Ich nehme dieses Haus wahr' hin und bin nicht etwa bloß Betrachter meines hauswahrnehmenden Ich und dieses seines Wahrnehmens, sondern i c h t e i l e a u c h d e n W a h r n e h m u n g s g l a u b e n dieses Ich; ich als reflektierendes Ich vollziehe den Glauben des hauswahrnehmenden mit. ... In eins mit der Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung der Hauswahrnehmung lasse ich diese auch gelten, ich bin auch Vollzugssubjekt für dieses Gelten." Daher bedeute "normalerweise jede Aussage der Form 'Ich sehe dieses Objekt' zugleich mit ...: 'Ich glaube, daß dieses Objekt wirklich ist'." (Hua VIII 91 f)

Also bestimmt,scheint eine "natürliche Reflexion" nicht mehr so unmöglich zu sein, wie wir sie auf Seite 81 eingeschätzt haben. Indessen, wie soll ich mit einem Objekt einen Glauben oder ein Interesse teilen? Allenfalls mit Meinesgleichen wäre das möglich. In und durch 'Reflexion' sind mir aber nur Objekte gegeben; allein als solche sind Ich und Wahrnehmung 'reflektiv' zu sehen.

Gewiß, der Wahrnehmung, darauf ich 'reflektiere', fehlt nicht der Glaube, aber diesen Glauben sehe ich nicht im Vollzug und auch nicht als vollzogenen, sondern nur als einen "Charakter" der Wahrnehmung (Hua III 256 f). Nun sagt Husserl im zweiten Zitat ja auch gar nicht, daß es der 'Reflexion' eigen ist, den Glauben der Wahrnehmung, darauf sie gerichtet ist, mitzuvollziehen. Im Gegenteil, der Vollzug des Glaubens der Wahrnehmung, auf die ich 'reflektiere', tritt auf als eine von der 'Reflexion' unabhängige Leistung und ist mithin auch nicht in der 'Reflexion' begründet. Dann aber widerspricht ein Mitvollzug jenes Wahrnehmungsglaubens im Falle einer 'Reflexion' zumindest nicht direkt dem, daß die Akte, auf die ich 'reflektiv' sehe, durch dieses Sehen außer Vollzug gesetzt werden. Dafür erhebt sich die Frage, wie es trotz der Außer-Vollzug-Setzung des Wahrnehmungsglaubens durch die 'Reflexion' zu seinem Mitvollzug kommen kann.
festgestellt werden, daß ihr überhaupt keine 'Reflexion' zugrunde liegt. Sie ist, wie schon früher bemerkt (S.81), überhaupt keine Aussage. Vielmehr wird in solcher Rede ein Tun gefaßt, dessen ich mir nichtintentional bewußt bin. Und sie impliziert das 'wirklich' gerade insofern, als ich mir dessen bewußt werde, daß ich im Vollzug des Geradehinaktes in die Wirklichkeit verstrickt bin.

Kehren wir zum ersten Zitat zurück! Vorweg ist hier darauf hinzuweisen, daß das "Nicht-mitmachen", wenn es auch die Sache des phänomenologisierenden 'Ich' sein soll, keineswegs dessen "phänomenologische Reflexion" betrifft, was ja in sich widersinnig wäre. Das "Nicht-mitmachen" ist vielmehr, wie Husserl selbst erklärt, das "der Seinsstellungnahme der geraden Hauswahrnehmung von seiten des reflektierenden Ich".(Hua I 73) Nun ist es aber, wie wir gerade festgestellt haben, der 'Reflexion' als bloßer 'Reflexion' durchaus nicht eigen, den Glauben der Akte, auf die sie gerichtet ist, mitzumachen. Also habe ich mich,

so ich mich ausschließlich der 'Reflexion' hingebe, auch gar nicht erst seiner zu enthalten. Im Sinne einer Aufgabe für eine "freie Tat" ist das "Nicht-mitmachen" dann mitnichten meine Sache. Nur insofern kann es als meine Sache angesehen werden, als i c h den Akt nicht vollziehe. Von wem aber überhaupt könnte sonst sinnvoll gesagt werden, daß er es nicht tut? Der Akt selbst ist hier doch keine Alternative. Und ebensowenig das abgespaltene Ich, das ja gerade durch die Abspaltung daraus entlassen ist, Akte zu vollziehen.

Worin nach dem ersten Zitat die phänomenologische Einstellung bestehen soll, das ist genau der Tatbestand, den wir für die 'Reflexion' als 'Reflexion' ausgemacht haben. So hat sich erneut erwiesen, daß es verfehlt ist, die 'Reflexion' in eine "natürliche" und eine "transzendentale" zu differenzieren.[88)] Nur eine Konsequenz daraus ist die "überraschende" Einsicht, zu der Husserl selbst in seinem Spätwerk "Krisis" gelangt: "Reine Psychologie in sich selbst ist identisch mit Transzendental-Philosophie als Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität." (Hua VI 261) "Eine reine Psychologie als positive Wissenschaft, eine Psychologie, die die in der Welt lebenden Menschen als reale Tatsachen in der Welt universal erforschen will, so wie andere positive Wissenschaften, Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, gibt es nicht." (a.a.O.)

Ungeklärt ist noch die Frage, wie es bei einer 'Reflexion' zum Mitvollzug eines geradehin gerichteten Wahrnehmungglaubens kommen kann. Offensichtlich ist in einem solchen Falle die Wahrnehmung nicht nur Gegenstand der 'Reflexion', sondern auch noch m e i n e Wahrnehmung, und zwar retentional behalten als vollzogene. Ich bin mir ihrer auch noch nichtintentional bewußt. Und nur vermöge dessen kann in die 'Reflexion' auf sie ein Interesse an dem oder ein Glaube an das, worauf sie gerichtet war, hereinspielen.

Ein solches Hereinspielen versteht sich fast von selbst, wenn man bedenkt, daß ja das nichtintentionale Bewußtsein überhaupt der Ermöglichungsgrund von 'Reflexion' ist. (Vgl. S.88 f) Stets ist sie auf retentional Behaltenes gerichtet und nur deshalb kann sie überhaupt als 'Reflexion' auftreten. Es kommt aber auch vor, daß eine Bewußtwerdung von einer 'Reflexion' eingeleitet wird. Als Beispiel nennen wir die Gewissenserforschung. Sie kommt erst in ihr Ziel, wenn das Erforschte z.B. als Schuld bewußt übernommen wird. So spielen 'Reflexion' und Bewußtwerdung zusammen. Und allererst aus dem Zusammenspiel weiß ich überhaupt um die Abspaltungen durch 'Reflexion', weiß ich aber auch, daß das je Abgespaltene doch mein ist, eben nur Abgespaltenes ist. Jedoch ich muß mir dieses Zusammenspiels bewußt werden, sonst verdeckt es gerade die prinzipielle Verschiedenheit von 'Reflexion' und Bewußtwerdung.

§ 18. Der in der 'Reflexion' zu erfahrende abkünftige Ausweis der ursprünglichen Transzendenz

Wir nehmen die Frage nach der Transzendenz wieder auf. Am Schluß von Paragraph 13 hatten wir darauf hingewiesen, daß bei Husserl das "Transzendente" durch die Einklammerung der ἐποχή aus dem Gegensatz zum "Immanenten" entlassen wird und als Eingeklammertes innerhalb der "immanenten Sphäre des Bewußtseins" seine Alternative im "reellen Erlebnis" findet, demgegenüber es als "intentionales Korrelat" irreell ist. Wir schlossen daran die Frage, ob das Eingeklammerte denn ebenso "transzendent" ist wie das, was eingeklammert ist, vor der Einklammerung "transzendent" war. Ändert sich an der "Transzendenz" durch die Einklammerung nichts? Kann ich den sichtbaren Ausweis der "Transzendenz" durch die "phänomenologische Reflexion" ohne weiteres als Aufweis der "Transzendenz" dessen nehmen, was ich geradehin sehe?

1. Kurz nach dem Text, von dem diese Überlegungen vorne ihren Ausgang nahmen, schreibt Husserl: "Der Baum schlechthin, das Ding in der Natur, ist nicht weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungssinn zur jeweiligen Wahrnehmung unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber - Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges - kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften." (Hua III 222, vgl. VI 245)[89]

2. An einer anderen Stelle der "Ideen" I heißt es: "Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, prinzipiell nur mit präsumptiven Horizonten und nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und bewußtseinsrelatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung (...) zu geben. Also wird es klar, daß ... Bewußtsein, in 'Reinheit' betrachtet, als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang zu gelten hat, als ein Zusammenhang absoluten Seins, in den nichts hineindringen und aus dem nichts entschlüpfen kann. ... Andererseits ist die ganze räumlich-zeitliche Welt, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das den bloßen sekundären Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat als in Bewußtseinssubjekten durch Erscheinungen erfahrbares und sich als Bewährungseinheit von Erscheinungen möglicherweise in infinitum bewährendes. Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von einstimmig motivierten

Erfahrungsmannigfaltigkeiten anschaubar und bestimmbar - d a r ü b e r h i n a u s aber ein Nichts ist, oder genauer, für das ein Darüberhinaus ein widersinniger Gedanke ist."(Hua III 117)

Nach dem zuletzt angeführten Text ist das "transzendente Objekt" in Wahrheit ein "intentionales" und die "Transzendenz" "ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter" (Hua I 32, 117), wie wir es als Auffassung Husserls auch dargelegt haben. Sie wird in den "Ideen" I noch besiegelt durch die "abschließende Bestimmung" des "transzendenten Seins" als eines "Seins, dessen 'Transzendenz' eben in der Unendlichkeit des noematischen Korrelats, das es als Seins'materie' fordert, gelegen ist". (Hua III 351 f, vgl. 96 ff)

Wir wollen nun überlegen, welche Art der Erfahrung den zitierten Feststellungen Husserls jeweils zugrunde liegt und was genau folglich jeweils bestimmt wird. Dabei soll vor allem das durch ἐποχή Reduzierte und das Unreduzierte auseinandergehalten werden, ohne daß schon über die Differenz mehr ausgemacht wäre als wir im Paragraph 17 aufgewiesen haben. Das 1.Zitat (S.112) beruht auf einem Vergleich dessen, was ich geradehin erfahre, mit dem, was ich in einer 'Reflexion' erfahre, in Rücksicht auf die Differenz solchen Tuns. Das 2.Zitat hingegen geht, was die "räumlich-zeitliche Welt" anbelangt, offensichtlich auf das zurück, was ich in einer 'Reflexion' sehe, aber ohne Rücksicht auf die Eigenart solchen Tuns und der in seinem Gefolge auftretenden ἐποχή, was das "Bewußtsein" betrifft, auf die als eine "reine Evidenz" der 'Reflexion' fehl gedeutete Gewißwerdung meiner selbst in meinem Tun. Dem 2.Zitat liegen mithin unausgesprochene Vorentscheidungen zugrunde, welche die in ihm getroffene Feststellung bereits implizieren.

In der "abschließenden Bestimmung" soll das noematische Korrelat, in dessen "Unendlichkeit" die Transzendenz gelegen sei, vom

"transzendenten Sein" als sein "Sinn" ("Seins'materie'") gefordert sein. Auch "Sinn", wie ihn Husserl versteht, ist in einem jeden Falle etwas, worum ich nur durch eine 'Reflexion' weiß. Ich sehe ihn in einer 'Reflexion' I als "Kern" eines noematischen Korrelats des Geradehinsehens zusammen mit seiner Geradehingegebenheit, seinem "thetischen Charakter", seinem Geradehin->Sein<. (Vgl.Hua III 324 f) Keiner dieser beiden Teile kann ohne den anderen s e i n und zusammen s i n d sie als noematisches Korrelat nicht ohne das noetische Korrelat. (Vgl. Hua III 246) Offensichtlich wird also auch "abschließend" wie schon im 2.Zitat lediglich das >Sein< bestimmt, das ich in einer 'Reflexion' sehe. Allerdings "fordert" dieses nicht ein Korrelat, sondern einen Korrelatkern, mit dem zusammen allererst ein Korrelat i s t . Das Sein des Korrelats wird erst in einer 'Reflexion' II sichtbar, und zwar dann als eben der Bestandteil eines noematischen Korrelats der 'Reflexion' I, welcher das Korrelat eines Geradehinaktes als "Kern" "fordert". Daher kann ein Korrelat überhaupt nur von einem >Sein< gefordert werden, dessen "Setzung" bereits einer 'Reflexion' zugehört.

Wir haben auseinanderzuhalten:
1. das Sein dessen, was ich geradehin sehe, das aber selbst nicht sichtbar ist, weder geradehin noch in einer 'Reflexion' - das (Geradehin-) Sein;
2. das in einer 'Reflexion' I sichtbare >Sein< eines Geradehingesehenen - das >Sein< (sc. das eingeklammerte >Sein<, der "thetische Charakter");
3. das Sein dessen, was ich in einer 'Reflexion' I sehe, das aber selbst nicht sichtbar ist, weder in einer 'Reflexion' I noch in einer 'Reflexion' II - das Sein I;
4. das in einer 'Reflexion' II sichtbare >Sein< eines in einer 'Reflexion' I Gesehenen - das >Sein<I;
5. das Sein dessen, was ich in einer 'Reflexion' II sehe, das aber selbst nicht sichtbar ist, weder in einer 'Reflexion' II noch in einer höherstufigen 'Reflexion' - das Sein II.

In infinitum sind so für jede 'Reflexions'stufe ein Sein und ein> Sein< zu unterscheiden.

Husserls "abschließende" Bestimmung des "transzendenten Seins" gibt sich als eine solche des Seins, trifft aber nur das >Sein< und verwechselt dieses noch mit dem >Sein< I. Ebenso wird im 2.Zitat als "Realität" lediglich das >Sein< bestimmt. Die Bestimmung des "Bewußtseins" hingegen ist dort eine des Seins I, wenn auch eine, die auf einer Mißdeutung beruht. Aus der Gegenüberstellung erwartet man aber eine gleichwertige Bestimmung, also eine von Sein und Sein I. Eine gleichwertige Bestimmung gibt allein das 1.Zitat, allerdings nur für die Differenz zwischen einem Besonderen, das i.S. von Sein ist, und einem Besonderen, das i.S. von Sein I ist.

Auch wenn Husserl andernorts feststellt, ein Betrachter sei in der ἐποχή "für die intentionale Objektivität a l s s e i e n d e " "völlig uninteressiert" (Hua VIII 109; vgl. S.107 f) ist dem entgegenzuhalten: Ein intentionales Objekt kann nur i.S. von Sein I s e i n , niemals jedoch i.S. von Sein. >Sein< hingegen ist in ihm enthalten als Teil. Mithin kann ich an einem (Geradehin-) Sein eines intentionalen Objekts überhaupt nicht interessiert oder uninteressiert sein, weil es ein solches gar nicht gibt. Am Sein I des intentionalen Objekts jedoch bin ich in der 'Reflexion' in jedem Falle "interessiert".

Entsprechend der Differenz von Sein und >Sein< im Geradehinsehen und in den 'Reflexionen' verschiedener Stufen ist bei den Objekten zu unterscheiden:

1. das, was ich geradehin sehe - das Objekt in der Welt der Geradehinakte;
2. das Geradehingesehene, das ich in einer 'Reflexion' I als Korrelat eines Geradehinsehens außer Vollzug sehe - das Noema des Geradehinsehens in der Welt der 'Reflexion' I (Welt I);

3. das, was ich in einer 'Reflexion' I sehe, wozu das Noema des Geradehinsehens als ein unselbständiger Teil gehört, in der Welt I;
4. das in der 'Reflexion' I Gesehene, das ich in einer 'Reflexion' II als Korrelat einer 'Reflexion' I außer Vollzug sehe - das Noema der 'Reflexion' I (Noema I) in der Welt der 'Reflexion' II (Welt II);
5. das, was ich in einer 'Reflexion' II sehe, wozu das Noema I als ein unselbständiger Teil gehört, in der Welt II;

usw. in infinitum für jede 'Reflexions'stufe.

Das, was ich geradehin sehe, ist im Unterschied zum Geradehingesehenen in der 'Reflexion' I nicht zu sehen. Ebensowenig kann ich das, was ich in der 'Reflexion' I sehe, in der 'Reflexion' II sehen. Demnach ist die Geradehin-Welt mit dem, was in ihr liegt, der Welt I und diese mit dem, was in ihr liegt, der Welt II 'transzendent' im Sinne einer Bestimmung der Lage von etwas zu einer Welt. 'Immanent' in diesem Sinne ist hingegen der Welt I das Geradehinsehen außer Vollzug mit seinem Ich und seinen Noemata, der Welt II die 'Reflexion' I außer Vollzug mit ihrem Ich und ihren Noemata I. Innerhalb der Welt I 'liegen' die Noemata irreell jenseits des reellen 'Bereichs' des Geradehinsehens und sind insofern wieder 'transzendent'. Desgleichen 'liegen' in der Welt II die Noemata I irreell jenseits des 'Bereichs' der Akte der 'Reflexion' I.

Wir haben hier wieder die beiden Transzendenzbegriffe, von denen die Überlegungen dieses Paragraphen ihren Ausgang nahmen: den des "irreellen Beschlossenseins" (Hua I 65) und den Alternativbegriff zur "Immanenz" der "Sphäre des Bewußtseins". Weil aber für Husserl einzig das, was ich sehe, als Rechtsgrund Gültigkeit hat, kann er den zweiten Transzendenzbegriff nicht gelten lassen, erweist er sich doch gerade darin, daß das, was ich sehe,

in einer 'Reflexion' darauf nicht zu sehen ist, und das in allen Stufen der 'Reflexion'. Umgekehrt erfahre ich das jeweils der 'Reflexions'welt 'Transzendente' im Vollzug des Sehens, das in der 'Reflexions'welt außer Vollzug gelegen ist, und das wieder in allen Stufen. So erweist sich das Sehen in jeder Stufe, also auch jede 'Reflexion' nicht minder als das Geradehinsehen, im Vollzug, von der 'Reflexion' darauf her, als ein Transzendieren, insofern es das erreicht, was die 'Reflexion' nicht zu sehen vermag. Sie vermag es offensichtlich deshalb nicht zu sehen, weil durch sie der Vollzug des Sehens, auf das sie gerichtet ist, unterbunden ist. Demnach ist im V o l l - z u g des Sehens sein T r a n s z e n d i e r e n beschlossen. Die ἐποχή des Aktvollzuges hat eine Ausschaltung des transzendenten Seins zur Folge, weil sie eine Unterbindung des T r a n s z e n d i e r e n s ist. Die Inhibition einer "Seinssetzung" braucht nicht dafür in Ansatz gebracht zu werden. Das ist nur dann nötig, wenn mein Sehen allein von daher beurteilt wird, wie es sich in einer 'Reflexion' sichtbar gibt, also so, wie das für die Gegebenheit dessen, was ich sehe, im 2. "Ideen"-Zitat und in der "abschließenden Bestimmung" des "transzendenten Seins" geschehen ist. Die dabei ausgeschaltete Transzendenz muß dann nachträglich innerhalb der 'Reflexions'-welt durch eine "Seinssetzung" gedeutet werden, welche um der "Reinheit" der 'Reflexions'-welt willen nicht mitgemacht werden darf.

Wenn auch durch die Unterbindung eines Aktvollzuges das ausgeschaltet wird, worauf der Akt im Vollzug gerichtet ist, so behält er doch seine Sinn-Richtung bei. Deshalb finden wir beim Akt außer Vollzug ein dem Transzendenten entsprechendes Korrelat des Aktes, ein Intentum bzw. Noema. Statt den Baum, den ich geradehin sehe, sehe ich den ›Baum‹. Dieses Intentum ist gleichsam ein seitliches und verkürztes Spiegelbild des ursprünglich Transzendenten; seitlich insofern der Baum in seiner "Gegeben-

heitsweise" sichtbar ist; verkürzt, insofern ich ihn der Welt I 'immanent' sehe. Er ist nur noch als etwas Intentionales und insofern sehe ich ihn in der 'Reflexion' I dem Bereich des Ich I 'transzendent'. Diese sichtbare "Transzendenz" des "irreellen Beschlossenseins" ist nichts anderes als die Intentionalität, welche wiederum seitlich und verkürzt die ursprüngliche Transzendenz spiegelt und insofern deren abkünftiger Ausweis ist. Durch die 'Reflexion' I wird das ursprünglich Transzendente auf ein Intentionales, die ursprüngliche Transzendenz auf eine Intentionalität reduziert.

§ 19. Die Identifikation dessen, was ich in "einstimmigen Anschauungen" sehe

Husserls Feststellung einer "Unendlichkeit des noematischen Korrelats", welche die "Transzendenz" ausmachen soll, liegt die Erfahrung zugrunde, daß sich in unendlich mannigfachen Anschauungen Etwas als dasselbe durchhalten kann. Solche Anschauungen sind, nach Husserl, "einstimmig". Aus den "Möglichkeiten der 'Grenzenlosigkeit im Fortgang'[90] einstimmiger Anschauungen" (Hua III 366) folgert er, daß solche Anschauungen inadäquat sind. Das Etwas, das sich in den verschiedenen Anschauungen als dasselbe durchhält, soll "der 'Gegenstand', das 'Objekt', das 'Identische', das 'bestimmbare Subjekt seiner möglichen Prädikate' - das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten" sein, und zwar "als zentrales noematisches Moment". (Hua III 321)

Noemata gewahre ich nur in 'Reflexionen'. Sie treten auf als Korrelate von Akten. Jeder Akt hat sein Noema. So wie die

Akte durch die 'Reflexion' in einer verräumlichten Zeitfolge, der 'Reflexions'-Welt, nebeneinander auftreten, so auch die ihnen zugehörigen Noemata, unabhängig davon, ob es sich bei den Akten um "einstimmige Anschauungen" handelt oder nicht.[91)] Die noematischen Korrelate stellen ein "Kontinuum von Erscheinungen" (Hua III 351) dar, können aber nicht zu einem solchen "Kontinuum" verschmelzen. Mag sich ein noematischer "Kern" in einem solchen "Kontinuum" ständig wiederholen, in Hinsicht auf die verräumlichte Zeitfolge ist er in jeder Wiederholung verschieden.

Daß sich in mannigfachen Anschauungen Etwas als dasselbe durchhält, das erfahre ich nicht in einer 'Reflexion', sondern eben in diesen Anschauungen. Das, was ich in ihnen sehe, hält sich als dasselbe durch. Und dies ist weder ein Bewußtseinsimmanentes, dessen "Transzendenz" dann lediglich noch als eine zeitliche zu deuten wäre, worauf Husserls Feststellung auch letztlich hinausläuft [92)], noch ist es ein 'Ding an sich', worauf ein kausales Denken aus dem in infinitum möglichen "Fortgang einstimmiger Anschauungen" zu schließen geneigt ist. Vielmehr konstituiert sich das, was ich sehe, wie im 2.Kapitel aufgewiesen, allererst im Sehen, und zwar als Etwas aus Farbe von jenseits der Erscheinung und durch Form von mir her in der Ebene der Phänomenalität, von woher es dann zumeist 'hinter' diese Ebene transponiert wird.

Das, was ich in "einstimmigen Anschauungen" als "Identisches" erfahre, ist auch niemals ein "pures Gegenstandsetwas". Als solches kann es nur nachträglich durch "Abstraktion von allen Prädikaten" gewonnen werden. Das "Identische" "einstimmiger Anschauungen" ist als das, was ich sehe, vielmehr stets Etwas, das in einer Hinsicht bereits irgendetwas bedeutet (vgl. S.68), z.B. Baum oder Kugel. Anders könnte gar keine Identifikation erfolgen, auf Grund deren wiederum von einem 'Identischen' allein sinnvoll zu sprechen ist.

Identisch kann z.B. das Blau hier und das Blau dort sein, nämlich insofern es dieselbe Farbe ist. (Vgl. S.8) Dazu bemerkt Lipps: "Daß d i e s e l b e F a r b e an mehreren Stellen vorkommen kann, erscheint nur dann ungereimt, wenn diese Identifizierung nicht als Bestimmung der Farbe festgehalten wird. Wenn man sie stationär werden ließe oder gar als numerische Identität verkennen wollte. Nicht die ab-solute Identität von G e g e n s t ä n d e n wird behauptet. Denn es bleibt bei der Farbe hier und jener anderen dort, bzw. diesem hier vorliegenden Tier und jenem abgebildeten dort, trotz des anderen ebenso Richtigen, daß auf die Art hin erkannt keine Verschiedenheit besteht."(HL 66)

Identifizieren ist bestimmen. Das,was ich sehe, wird auf Seiten hin bestimmt. Ich identifiziere z.B. einen Schirm als meinen Schirm. "Man identifiziert jemanden, sofern man ihn wiedererkennt als den, der ... Ein Umgangs- und Bekanntheitsverhältnis von früher her wird dabei wiederhergestellt. Identität bedeutet die Aufhebung einer Verschiedenheit. Nur das kann identisch sein, was auch verschieden sein könnte. ... Nur ein noch-nicht-Wissen, ob ... stellt die Alternative auf Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit. Identisch ist etwas auf sein Was hin.... Identität ist also keine reflexive Beziehung, als ob etwas dabei auf sich selbst zurückgenommen würde. Was soll überhaupt dieses 'sich selbst' bedeuten, wo die Dinge das, was sie sind, gerade nicht an ihnen selber, sondern nur aneinander und in ihrem Ausgegebensein sind?" (HL 66f)

"Daß etwas, obgleich inzwischen - wie etwa in Descartes' Beispiel von der schmelzenden Wachskerze - anderes daraus geworden ist, noch als dasselbe von vorhin genommen wird, dafür ist lediglich bestimmend, daß es von daher gerade im Blick behalten wurde. In anderen Fällen macht es die Hinsicht, unter deren Aufnahme etwas herausgegrenzt wird: ein Schatten hört etwa auf dem Tisch zu liegen auf, wenn eine zweite Lichtquelle dazukommt; nach deren Entfernung gilt er aber noch trotz der Unterbrechung seiner Existenz als der Schatten von vorhin." (HL 67)

Nur in einer Bedeutung auf eine Seite hin kann Etwas im Wechsel mannigfacher Anschauungen dasselbe bleiben. Dabei ist auch der Wechsel der Anschauungen eine Bedingung der Möglichkeit von Identität. Nur weil das eine, was ich sehe, von einem anderen, was ich sehe oder sah, in einer Hinsicht unterschieden ist, kann es in einer anderen Hinsicht mit ihm identisch sein. Die Verschiedenheit kann darin bestehen, daß ich das eine in einer Hinsicht anschaue, in der ich das andere zuvor nicht angeschaut habe, oder darin, daß ich das eine in einer selben Hinsicht anders sehe als das andere, oder auch nur darin, daß ich das eine später als das andere sehe und damit eine Hinsicht verschieden erfüllt wird, die ich erst nachträglich aus der Bewußtwerdung als Hinsicht gewinnen kann. Die Unterscheidung zwischen dem einen und dem anderen wird allererst durch solche Verschiedenheiten begründet. Kann sie in anderen Hinsichten dann durch Identifikationen wieder aufgehoben werden, so gelangen wir bei der ersterwähnten Verschiedenheit zu den "einstimmigen Anschauungen". In ihnen sind die Seiten, auf die hin das eine mit dem anderen identisch ist, für mich maßgeblicher als die Seiten, auf die hin sich das eine vom anderen unterscheidet. Das geht so weit, daß über die Identität deren Ursprung aus einer Verschiedenheit dem Bewußtsein entschwindet, die Identität als primär absolut gesetzt wird und die Verschiedenheit nur mehr als ein sekundärer Tatbestand auftritt, dem eine Einseitigkeit der Anschauung zu entnehmen ist. Einem in gegenständlichen Kategorien befangenen Denken sind dann noch die Erscheinungen nur insofern "einseitig", als sie "Leerstellen" aufweisen. (Vgl. Hua III 339) Die Verschiedenheit wird nur mehr den Bestimmungen zuerkannt, die von dem "Identischen" als einem "puren Gegenstandsetwas" "getragen" sein sollen.

Als ein Ausweis von Inadäquatheit und Transzendenz kann Identität nach der Besinnung darauf, wie es in "einstimmigen Anschauungen" allererst durch eine Identifikation zur Identität kommt, nicht mehr in Ansatz gebracht werden.

§ 20. Der Vollzug des Sehens - ein Transzendieren (Zusammenfassung und Abschluß des 3.Kapitels)

Husserl anerkennt das, was ich sehe, lediglich als "immanentes Bewußtseinskorrelat". Wir sind im 3.Kapitel dem nachgegangen, wie es dazu kommt. Den Ausgang nahmen wir von der Frage, wie etwas nach Husserls "Prinzip aller Prinzipien" in Evidenz als "transzendent" auszumachen ist. (§ 13) Die 'Transzendenz' verwies uns auf die 'Immanenz', einmal als der Alternative, in der beide Begriffe stehen müssen, um überhaupt sinnvoll zu sein, zum anderen als der Bestimmung der Sphäre, in der allein eine "Transzendenz" sichtbar aufzuweisen ist.

Zu mir selbst als dem wahren Immanenten gelange ich im universellen Zweifelsversuch. (§ 14) In ihm werde ich meiner im cogitare durch eine nichtintentionale Bewußtwerdung gewiß. Die Gewißwerdung ist ungegenständliche Bewußtwerdung und diese ist der einzige genuine Zugang zu mir selbst. Weil Husserl jedoch, wie Descartes, die Gewißwerdung als eine gegenständliche Erfahrung mißdeutet hat, ist er dem wahren Immanenten nicht beigekommen. Nicht daß Husserl gar nicht zur Bewußtwerdung seiner selbst und seines cogitare vorgedrungen wäre; er unterscheidet sogar das nichtintentionale "Bewußtsein" von der intentionalen Zuwendung in einer 'Reflexion' und entsprechend das "präphänomenale Sein der Erlebnisse" von deren "Sein als Phänomen" und das sehende Ich vom Ich, das ich in einer 'Reflexion' sehe; auch verdankt er dem nichtintentionalen Bewußtsein sein Wissen um die Genesis der inneren Zeit, um das lebendige Ich und dessen Habitus, um die Akte im Fungieren, um die hyletischen Affektionen; ja er hätte ohne ein solches Wissen aus einer Bewußtwerdung seiner selbst überhaupt keine 'Reflexionen' in Gang setzen können. (§ 15) Gleichwohl sollen nach Husserls Lehre gemäß dem Evidenzprinzip nur intentionale 'Reflexionen' ein Wissen um alles dies verschaffen. Das nichtintentionale Bewußtsein soll ein "Bewußtsein" ohne Wissen sein, und es tritt daher bei Husserl auch nur als Ermöglichungsgrund für "transzendentale Reflexionen" auf.

Uns geht es um die Aufklärung des Sehens. Darin, daß die zum obersten Prinzip erhobene Evidenz mich nicht zu mir selbst und meinem cogitare 'kommen' läßt, weil das, was ich sehe, stets als ein von mir gesonderter Gegenstand auftritt, der überdies noch prinzipiell bezweifelbar ist, bekundet sich das Sehen auch in der 'Reflexion' und damit erneut als ein vergegenständlichendes Transzendieren.

Wie unterscheidet sich das, was ich in einer 'Reflexion' erfahre, von dem Befund der entsprechenden Bewußtwerdung? Um dies genauer zu ermitteln, haben wir uns zunächst in § 16 überlegt, was jeweils im Geradehinsehen und im 'reflektiven' Sehen verschiedener Stufen zu erfahren bzw. nicht zu erfahren ist, und wie sich dies voneinander unterscheidet. Wir sahen, wie das Geradehinsehen und jede Stufe der 'Reflexion' eine eigene Welt hat, deren außerweltlicher 'Bezugspunkt' jeweils ich als 'der' in dieser Stufe 'Sehende' bin. In der Welt der höheren 'Reflexions'stufe sind jeweils alle Welten der niedrigeren 'Reflexions'stufen und die Welt des Geradehinsehens mit allem, was in ihnen gelegen ist, enthalten.

In § 17 wurde uns klar, wie das, was ich sehe, als ein Objekt anders gegenwärtig ist als das Sehen selbst im Vollzug. Durch die 'Reflexion' auf einen Akt wird dieser aus dem immanent zeitlich an mich gebundenen Vollzug in das transzendente Gegenwärtigsein entlassen; er verfällt notwendig einer ἐποχή, wird außer Vollzug gesetzt. Und da meine Akte nur in 'Reflexionen' zu sehen sind, können sie überhaupt nur außer Vollzug gesehen werden. Entsprechend ist das Noema als sichtbares Korrelat eines Aktes auch nur Korrelat eines Aktes außer Vollzug - im Unterschied zu dem, was ich im Vollzug meines Sehens sehe. Die Mißachtung dieser Differenz ist schuld an einer Zweideutigkeit des Phänomenbegriffes Husserls.

Von der notwendig mit jeder 'Reflexion' verbundenen ἐποχή ist die ἐποχή i.S. von Lipps zu unterscheiden. Sie ist, wie von Husserl gefordert, eine "freie Tat". In ihr halte ich in meinen in die Welt gerichteten Vollzügen inne, um mir ihrer und meiner selbst in ihnen bewußt zu werden. Um Objekte oder Phänomene ist es mir in ihr gar nicht mehr zu tun.

In erneuter Aufnahme der Frage nach der Transzendenz erörterten wir in § 18 zwei von Husserl gegebene Deutungen der Differenz zwischen Realität und "Bewußtsein" und seine "abschließende Bestimmung" der "Transzendenz", mit der er sich endgültig für deren "Immanenz" entscheidet. Wir fanden dabei heraus, daß dieser Entscheidung eine Verwechselung des einem sichtbaren Aufweis entzogenen 'transzendenten' Seins mit dem sichtbar aufzuweisenden intentionalen ›Sein‹ zugrunde liegt. Entsprechend der Differenz von Sein und ›Sein‹ ist das 'transzendente' Objekt vom intentionalen Objekt zu unterscheiden. Daß jeweils das erstere als das, was ich sehe, in einer 'Reflexion' darauf nicht zu gewahren ist, wies seine 'Transzendenz' als Alternative zur 'Immanenz' der 'Reflexions'welt aus, woraus wir regressiv speziell den V o l l z u g des Sehens als T r a n s z e n - d i e r e n ausmachten. Die Intentionalität des Noema erkannten wir als die seitliche und verkürzte Spiegelung jener 'Transzendenz' und damit als deren abkünftiger Ausweis. Dementgegen konnten wir die von Husserl festgestellte "Unendlichkeit des noematischen Korrelats" nicht als solche werten. (§19)

Genau genommen war indessen auch schon der erste Ausweis der 'Transzendenz' durch 'Reflexion' abkünftig. In ihm hatten wir ja eigentlich nur eine Nichtzugehörigkeit zur 'Reflexions'welt festgestellt. Als 'Transzendenz' war diese Nichtzugehörigkeit nur deshalb zu fassen, weil wir zuvor jene Welt im Hinblick auf ein darin befindliches Ich als 'immanent' begriffen hatten, womit jedoch

die wahre Immanenz bereits in eine Transzendenz hinein mißdeutet war. (Vgl. § 14) Die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz wurde so auf die Differenz zweier Welten und damit auf eine Grenze reduziert. Wahrhaft transzendent ist aber erst das, zu dem ich h i n ü b e r s c h r e i t e , transzendiere. Regressiv hatten wir ausgemacht, daß das Transzendieren im Vollzug des Sehens beschlossen ist. Wird dieser Vollzug durch eine 'Reflexion' auf das Sehen unterbunden, setzt auch das Transzendieren aus, das zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten vermittelt und so beides allererst in das Verhältnis zueinander bringt, aus dem die Bestimmungen 'immanent' und 'transzendent' hergeleitet sind.

Gilt das Sehen als einzige rechtmäßige Erfahrung, so hat das bezüglich der Bestimmung von Immanenz und Transzendenz folgende Konsequenzen:

1. Dem wahrhaft Immanenten ist nicht beizukommen, denn das Sehen transzendiert;

2. Die Einsicht in das Transzendieren bleibt verwehrt, denn das Sehen vergegenständlicht das, worauf es gerichtet ist; ist dies ein Sehen, wird es durch das Sehen darauf von mir abgelöst, außer Vollzug gesetzt und so sein Transzendieren unterbunden;

3. Der wahre Transzendenzbegriff ist nicht zu erlangen, denn wer sich beim Transzendenten aufhält, kann dessen Transzendenz zu sich unmöglich begreifen.

Unter der "leitenden Zweckidee" einer Begründung der Wissenschaften in absoluter Gewißheit hat Husserl als einzige rechtmäßige Erfahrung das vergegenständlichende Sehen zugelassen. In seinem Transzendieren schließt das Sehen jedoch jede absolute Gewißheit aus. Daher mußte Husserl Zuflucht zur Fiktion eines "immanenten" Sehens nehmen, das apodiktisch und adäquat sein

soll. (Vgl. S.79) Die Einsicht in die Irrigkeit eines solchen Unternehmens mußte ihm versagt bleiben, solange er, im gegenständlichen Denken (vgl.S.54) befangen, das Sehen nicht als ein wahrhaftes Transzendieren ausmachen konnte. Er hat das Geradehinsehen durch ein 'reflektives' Sehen darauf in die Transzendenz vergegenständlicht und damit das Transzendente, worauf das Geradehinsehen ursprünglich transzendiert, ausgeschlossen. Derselbe Vorgang wiederholt sich bei der 'Reflexion' I durch eine 'Reflexion' II und weiter in infinitum. Durch die 'Reflexion' in einer ἐποχή vermeintlich beim Immanenten, ist Husserl in Wahrheit bei einem Transzendenten. Dessen Transzendentes, auf das es als Akt ursprünglich transzendiert hat, ist ausgeschaltet. Als Surrogat tritt im vermeintlich immanenten Feld das intentionale "Bewußtseinskorrelat" als das "immanent" "Transzendente" auf.

Zum eigentlich Immanenten gelange ich einzig durch die Bewußtwerdung meiner selbst. In ihr erfahre ich mich selbst in meinem Tun und Leiden. Ich muß aber innehalten in meinen in die Welt gerichteten Vollzügen. Die ἐποχή, die die Bewußtwerdung als "freie Tat" von mir fordert, ist in einer Hinsicht noch viel radikaler als die mit einer 'Reflexion' notwendig einhergehende ἐποχή. Sie muß i.str.S. universell sein, alle Gegenstände ausschließen, denn in ihr habe ich mich in eine Richtung zu versetzen, die der Einstellung auf Gegenstände diametral entgegengesetzt ist. (Vgl. S.27) In einer anderen Hinsicht hingegen ist die ἐποχή der Bewußtwerdung viel weniger radikal als die ἐποχή der 'Reflexion'. Sie entläßt meine Vollzüge lediglich in meine Vergangenheit, während die ἐποχή der 'Reflexion' sie aus meiner Vergangenheit abspaltet. Mit der Außer-Aktion-Setzung durch eine 'Reflexion' wird das Transzendieren der Vollzüge, auf die sie gerichtet ist, unterbunden. Bloß in meine Vergangenheit entlassen, hingegen bleibt mein Tun und Leiden ein Transzendieren, wenn auch ein vergangenes. Nur nachträglich kann ich mir meiner Vollzüge bewußt werden.

Philosophie ist nachgängige Bewußtmachung dessen, was " a n i h m s e l b e r in seiner Vorgängigkeit unbewußt" ist. (HL 60; vgl. S.27) Die Auseinandersetzung mit Husserls Bestimmung der "Transzendenz" hat nicht zuletzt diese von Lipps gegebene Bestimmung der Philosophie, die auch unsere Überlegungen geleitet hat, deutlicher gemacht und gerechtfertigt.

In der Bewußtwerdung erfahre ich meine Vollzüge immanent als transzendierende. Und erst darin findet unsere Feststellung, daß im Vollzug eines Aktes sein Transzendieren beschlossen ist, seine letzte Rechtfertigung. Daß meine Vollzüge immanent sind, widerspricht nicht dem, daß sie transzendieren. Immanent sind nämlich die Vollzüge nur insofern, als ich sie vollziehe bzw. vollzogen habe. Und eben dies ist, wie wir erkannt haben, eine Bedingung der Möglichkeit ihres Transzendierens, nämlich insofern Transzendieren ein Hinübersteigen von mir, dem Immanenten, zum Transzendenten ist. Andererseits rechtfertigt allererst die Erfahrung des Transzendierens von einer Immanenz zu sprechen, denn die Rede von einer Immanenz ist sinnlos, wenn keine Transzendenz anerkannt wird, wie auch umgekehrt eine Transzendenz ohne Immanenz sinnlos ist.[93] So ist es einzig durch die Bewußtwerdung meiner transzendierenden Vollzüge möglich, nicht nur dem Immanenten beizukommen, sondern auch dessen Immanenz und desgleichen die Transzendenz des Transzendenten zu begreifen, was Husserl im Banne seines Evidenzprinzips versagt geblieben ist; womit sich auch negativ das Sehen als ein Transzendieren erwiesen hat.

Um das Transzendente weiß ich nur durch mein Transzendieren. Die Erkenntnisfrage ist falsch gestellt, wenn sie von einem Subjekt und einem 'transzendenten' Ding ausgehend fragt, ob das Subjekt zum Objekt gelangen kann. Sie ist nämlich durch die in dieser Frage bereits enthaltene Anerkennung der Transzendenz längst überholt. Das hat auch Husserl erkannt. Er nimmt die Anerkennung als

gegeben hin und fragt lediglich nach deren Sinn. Doch er beläßt es nicht dabei, sondern setzt den Sinn als "Bewußtseinskorrelat" gegenständlich absolut.

Mit der gegenständlichen Absolutsetzung des Sinnes hat Husserl dem Transzendenten jenen Charakter aberkannt, den wir im 2.Kapitel hermeneutisch aufzuklären versucht haben, den Charakter der 'Eigenständigkeit', der das Transzendente nicht in einem Sinn aufgehen läßt und es so gerade in der Bewußtwerdung als transzendent erweist. In der Bewußtwerdung meines Transzendierens erfahre ich Grenzen von Sinn - Sinn mit Husserl als Sinn für mich verstanden - , durch die der Sinn allererst seinen vollen Ernst erhält.

§ 21. Rückschau

Nach der Einführung in das Philosophieren von Hans Lipps, das Philosophieren, dem wir in unseren Überlegungen verpflichtet waren, haben wir im 2.Kapitel in der Aufnahme von einigen Ansätzen bei Lipps aufzuweisen versucht, wie sich das, was ich sehe, im Sehen als phänomenales Etwas konstituiert, als Gegenstand durch Farbe bzw. Stoff und Form in der tiefendimensionalen Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit und im Kontext der Wirklichkeit, insofern es in ihm 'selbständig' ist. Dabei untersuchten wir vor allem die in der Konzeption des Stoffes gefaßte 'Eigenständigkeit' und die 'Selbständigkeit' des phänomenalen Etwas, derenzufolge es gemeinhin naiv als 'Ding an sich' genommen wird. Wir haben die beiden Charaktere von einer solchen Deutung abgesetzt, sie mit der 'Eigenständigkeit' und der aus der Beziehungslosigkeit resultierenden 'Selbstlosigkeit' 'dessen', 'was' ich i.e.S. empfinde, verglichen und versucht, sie hermeneutisch aufzuklären. Im 3.Kapitel ging es dementgegen darum, gegen die Auffassung Edmund Husserls, daß das, was ich sehe, lediglich ein "immanentes Bewußtseinskorrelat" sei, dessen wahre Transzendenz zu erweisen. Dabei konnten wir den Nachweis erbringen, daß jene Auffassung letztlich eine Konsequenz dessen ist, daß Husserl einzig das Sehen als eine "Rechtsquelle" gelten läßt und dieses, weil es ein vergegenständlichendes Transzendieren ist, dem Transzendieren nicht beikommt. So hat sich die im 2.Kapitel gewonnene Erkenntnis der Leistung des Sehens bestätigt und vertieft. Zugleich trat die dem Sehen eigene Beschränkung der Erfahrung hervor. Es erwies sich, daß das Sehen als ein Transzendieren einzig durch eine nachträgliche Bewußtwerdung i.S. von Lipps' Philosophieren zu erfahren ist, womit die von uns im Anschluß an Lipps eingeschlagenen Wege auch von der Aufgabe unserer Untersuchung her gerechtfertigt sind.

Das Sehen hat sich auch in der 'Reflexion' als ein vergegenständlichendes Transzendieren erwiesen. Aber ist denn auch dem, worauf ich 'reflektiere', die 'Eigenständigkeit' eigen, die wir im 2.Kapitel als einen wesentlichen Charakter des Transzendenten ausgemacht hatten? Ohne Zweifel, denn es ist in seiner Geschiedenheit von mir nicht minder meiner Verfügung entzogen als das, was ich geradehin sehe. Wenn das nicht-intentionale Bewußtsein von ihm nicht hereinspielt, kann ich es sogar bezweifeln. In ihm ist eine Herausforderung von jenseits meines Zugriffs gefaßt. Und auch der abkünftige Ausweis seiner Transzendenz in einer 'Reflexion' höherer Stufe fällt nicht anders aus als bei dem, was ich geradehin sehe. Daß die Grenze meiner Verfügung über das, worauf ich 'reflektiere' ursprünglich von mir selbst gesetzt ist, ist lediglich ein besonderer Umstand, von dem ich ausschließlich durch meine Bewußtwerdung weiß. Bei den von mir hergestellten Dingen der natürlichen Welt sind auch meiner Verfügung im Sehen von mir selbst Grenzen gesetzt.

§ 22. Die Konstitution von Etwas auf kategoriale Seiten hin. Aufgaben für künftige Untersuchungen

Wir begannen unsere Untersuchung mit Lipps' Aufweis der kategorialen Seiten als den Ansätzen für Bestimmungen. Über die Herausstellung der Seiten hat er die Aufklärung des Etwas unterlassen. Wir haben uns gerade dieser Aufgabe zugewandt und das Etwas als die Urkonzeption dessen, was ist und damit bedeutet, ausgemacht. (§12) Dabei leitete uns die Einsicht, daß der von Lipps als Seite (Kategorie) aufgedeckten Antizipation einer Bestimmung notwendig die Konzeption eines Etwas als Antizipation vorausgeht, denn nur Etwas kann Seiten haben und auf Seiten hin genommen werden. Dem steht die Feststellung Lipps' entgegen, daß Etwas (ein "Ding") nur auf Seiten hin ist bzw.

bedeutet. (Vgl. S.8 ff, 12, 65), eine Feststellung, der wir die Anerkennung keineswegs versagen konnten, ja deren wir uns sogar bedienten, um Husserls "abschließende Bestimmung" der Transzendenz zu widerlegen. (§ 19) Die Übereinkunft der beiden scheinbar einander widersprechenden Erkenntnisse suchten wir folgendermaßen zu erklären: Das Sein bzw. Bedeuten spannt sich immer von einem Etwas zu einer bevorzugten Seite dieses Etwas, und zwar so, daß Etwas nur ist bzw. bedeutet auf eine Seite hin und eine Seite nur ist bzw. bedeutet als Seite von Etwas. (S.71) Was aber liegt in der hier berufenen Spannung beschlossen?

Um das Verhältnis zwischen Etwas und Seite näher aufzuklären, müssen wir die Position bestimmen, welche die Seite in der Konstitution von Etwas einnimmt. Etwas konstituiert sich aus Farbe bzw. Stoff und Form, hatten wir in den §§ 8, 1o und 11 ermittelt. Dabei waren Farbe bzw. Stoff und Form ausdrücklich als Seiten eines Etwas erkannt. Daraus läßt sich jedoch keine Priorität dieser Seiten vor dem Etwas folgern, denn auch die Begriffe dieser Seiten sind allererst aus der Erfahrung von Etwas gewonnen, welche Herkunft dem 'Stoff' in der Mitbedeutung der Absehung von Form und der 'Form' in der Mitbedeutung der Absehung von Stoff anhaftet. (Vgl. S.62 f)

Stoff und Form galten uns als Ausweis der im Sehen waltenden einander entgegengesetzten Bewegungen, in deren Begegnung ein Etwas entsteht: der 'fremde Angang' von andersher und meine aktive, weltentwerfende Hinnahme. Erst in der Begegnung dieser beiden Bewegungen werden die für ein Etwas konstitutiven Seiten Stoff und Form geboren, und zwar der Stoff aus dem hingenommenen 'fremden Angang' als dessen Manifestation und die Form aus der angegangenen aktiven Hinnahme als deren Manifestation.

Etwas ist bzw. bedeutet auf eine Seite hin. Mit dieser Feststellung ist nicht die Konstitution des Etwas aus den Seiten

Stoff und Form gemeint, sondern dies, daß Etwas z.B. auf den Stoff hin ein (Stück) Eisen, auf die Form hin eine Kugel, auf die Art hin ein Löwe, auf die Tätigkeit hin ein Bohrer, auf die Entstehung hin ein Gemälde ist bzw. bedeutet und daß es kein Etwas gibt, das nicht so auf irgendeine Seite hin ist bzw. bedeutet. Selbst wenn ich einem Etwas begegne, dem ich keine Bedeutung abzugewinnen vermag, und das ich eben darum als 'Etwas' oder 'Gegenstand' abtue, ist bzw. bedeutet es auf eine Seite hin, denn es kann nur auf eine Seite hin bedeutungslos s e i n bzw. nichts b e d e u t e n . (Vgl. S.65) Ein "pures Gegenstandsetwas" ist nirgendwo anzutreffen.

Daß Etwas nur auf eine Seite hin ist, scheint daher zu rühren, daß mein Sehen stets nur eine Hinsicht auf Etwas ist, liegt es doch auch ganz bei mir, auf welche Seite hin ich Etwas sehe. Und wie anders sollte es bei mir liegen als durch meine jeweilige Hinsicht? In der Konstitution von Etwas wäre diese dann wohl die Hinsicht der Hinnahme des 'fremden Anganges'. Dem widerspricht indessen, daß eine Hinsicht i.str.S. nur auf eine Seite von Etwas gerichtet sein kann, der 'fremde Angang' aber doch gerade kein Etwas ist und auch unmöglich eine Seite haben kann. Davon abgesehen ist die Hinnahme des 'fremden Anganges' zugleich Entwurf von Welt (vgl. S.61); ein Weltentwurf jedoch kann niemals unter einer Hinsicht wie Stoff, Form oder Art stehen.

Der Versuch, die Position der kategorialen Seite in der Konstitution von Etwas über die Position einer entsprechenden Hinsicht auszumachen, geht bereits darin fehl, daß er die Seite von einer Hinsicht ableitet. Einer solchen Ableitung liegt nämlich ein Verständnis der Seite als perspektivischer Aspekt zugrunde; in ihr wird nicht nur ein bloßes Etwas vorausgesetzt, sondern sogar ein solches, zu dem wir überhaupt erst durch Identifikation mittels Seiten gelangen können. Daß für eine so verstandene Seite in der einer Identifikation vorausliegenden Konstitution keine Position zu finden ist, nimmt nicht wunder.

Etwas konstituiert sich auf eine Seite hin aus meiner Hinnahme eines 'fremden Angangs'. Auf welche Seite hin sich Etwas konstituiert, das liegt bei mir. In meiner Hinnahme des 'fremden Angangs' ist darüber entschieden. Aber nicht durch eine Hinsicht meiner Hinnahme, sondern durch das jeweilige W o r a u f h i n m e i n e r H i n n a h m e . Dieses wohnt der Hinnahme gleichsam als Tendenz inne, macht ihre Modalität aus. Nicht aus einer Hinsicht, sondern aus dem jeweiligen Woraufhin der Hinnahme des 'fremden Angangs' werden in der Etwas konstituierenden Begegnung mit dem 'fremden Angang' auch die S e i t e n des Etwas geboren als die Ansätze bzw. Kategorien seiner Bestimmungen, die dann unter den entsprechenden H i n s i c h t e n auf das Etwas aufzunehmen sind. Deren Modalitäten sind in den Modalitäten der Hinnahme des 'fremden Angangs' vorgezeichnet.

Die spezifischen Differenzen der Seiten machen die sogenannten Prädikate aus, um deren hermeneutische Aufklärung es Lipps zu tun war, während es uns um die Konstitution dessen, was wir im Sehen erfahren, ging. Von daher ist es zu verstehen, daß er das Etwas so wenig beachtet hat und daß er nicht bis zum Woraufhin der Hinnahme des 'fremden Angangs' vorgedrungen ist. In Lipps' letzten Aufzeichnungen allerdings findet sich folgende, von uns schon bei der Auseinandersetzung seines Wirklichkeitsbegriffes (vgl. S.13) zitierte Bemerkung, die in die Richtung unseres Aufweises deutet: "Die Seite, unter der die Wirklichkeit sich zeigt, ist verschieden. Nicht als ob sie selbst eine Seite hätte - es reflektiert sich darin dies, daß sie gestreift oder passiert oder angegangen wird usw. Nicht die Aspekte im Sinne eines als relativistisch verurteilten Perspektivismus sind verschieden, sondern die Wirklichkeit." (VS 212)

Wie die antizipierten Hinsichten, unter denen die Dinge befragt werden, je schon von den Bestimmungen überholt sind, so ist das

jeweilige Woraufhin der Hinnahme stets schon überholt von den Hinsichten. Die hermeneutische Aufklärung der Bestimmungen deckt zunächst nur die Hinsichten bzw. die entsprechenden Seiten auf. Erst von diesen her ist dann dem jeweiligen Woraufhin der Hinnahme des 'fremden Anganges' beizukommen. In diesem Sinne wären Lipps' Untersuchungen noch aufzunehmen und weiterzuführen.

Von der Bestimmung des Etwas als Urkonzeption dessen, was ist und damit bedeutet, brauchen wir also nichts zurückzunehmen. Die Seiten bzw. Hinsichten treten erst mit dem Etwas im Gefolge seiner Konstitution auf. Das Woraufhin der Hinnahme hingegen geht ebenso wie diese selbst und der 'fremde Angang' der Konstitution des Etwas voraus.

Sowohl das W o r a u f h i n d e r H i n n a h m e des 'fremden Angangs' als auch die H i n s i c h t der Bestimmung werden von mir her entschieden. Dabei spielen u.a. meine angestammte Art, der Geist meiner Zeit und meiner Umgebung, meine Muttersprache, meine eigenen früheren Erfahrungen, mein erworbenes Wissen, mein Vorhaben eine gewichtige Rolle, die auch noch einer näheren Aufklärung bedarf. Lipps hat oft auf diese Vorentscheidungen hingewiesen, hat sie unter den Begriffen "Vorhabe", "Vorgriff" und "Vorblick" zusammengefaßt (vgl. S.20 f, 71) und ist ihnen auch zum Teil bereits nachgegangen, vor allen den in der Muttersprache gelegenen. Wir erinnern nur an seine folgende Bemerkung: "Meine Sprache ist verbindliche Basis meiner Auseinandersetzung der Dinge. Denn Freiheit braucht Widerhalt; sie zeigt sich im Sichbestimmenlassen von irgendwoher." (HL 80)

Vor allem wären auch Lipps' Untersuchungen der verschiedenen kategorialen Hinsichten selbst aufzunehmen und fortzuführen, schon allein um die Hinsicht i.str.S. als solche genauer zu begreifen, besonders auch im Unterschied zu alledem, was gemeinhin

ebenfalls mit dem Begriff 'Hinsicht' gefaßt wird, dem aber keine kategoriale Seite von Etwas zugeordnet ist. Dabei wären u.a. die verschiedenen Arten von Hinsichten i.str.S., z.B. die der Hinsicht Art, die der Hinsichten Stoff und Form, die der Hinsicht Größe, voneinander abzugrenzen und in ihrer Struktur klarzulegen. Und dies alles nicht zuletzt, um von den Hinsichten her das Woraufhin der Hinnahme des 'fremden Angangs' aufzuklären.

In den spezifischen Differenzen der Seiten meldet sich der 'fremde Angang'. Eine Seite differiert aber nicht allein vom 'fremden Angang' her. Wie sollten sonst z.B. die spezifischen Differenzen der Seite Form möglich sein? Selbst die spezifischen Differenzen der Seite Stoff sind unmöglich allein aus einem 'fremden Angang' herzuleiten. Die Differenzen sind nämlich überhaupt nur als solche einer Seite von Etwas. Erst das konstituierte Etwas 'erfüllt' die Seiten spezifisch. Und erst indem Etwas eine Seite 'erfüllt' ist es selbst spezifisch, ja, ist es überhaupt. Die Seite ist das notwendige Woraufhin des Seins und der darin gelegenen Spezifität eines Etwas - nicht jedoch das Woraufhin des 'fremden Angangs'.

Über die Spezifität des 'fremden Angangs' selbst können wir nichts ausmachen. Wir wissen um 'ihn' ja nur durch die Hinnahme und die darin erfahrene 'Eigenständigkeit', speziell im Sehen durch die 'Eigenständigkeit' von Etwas.

Farbe bzw. Stoff und Form sind die für ein Etwas konstitutiven Seiten. Das heißt aber nicht, daß Etwas auf diese Seiten hin konstituiert sein muß. Vielmehr ist damit die Erfahrung gefaßt, daß jedes Etwas, das ich sehe, auch diese Seiten 'erfüllt', wenn ich es daraufhin betrachte. Sehe ich Etwas auf seine Farbe bzw. seinen Stoff hin, dann nehme ich es auf den hinge-

nommenen 'fremden Angang',und sehe ich Etwas auf seine Form hin, dann nehme ich es auf die von andersher angegangene Hinnahme. 'Fremder Angang' und Hinnahme bezeugen sich so in der bei jedem Etwas auszumachenden spezifischen 'Erfüllung' der Seiten Farbe bzw. Stoff und Form als die für ein Etwas konstitutiven Bewegungen des Sehens.

Wenn wir von der Konstitution des Etwas auf eine vom Woraufhin der Hinnahme bestimmte Seite sprachen, so haben wir dabei nur die jeweils bevorzugte Seite mit dem entsprechenden Woraufhin der Hinnahme beachtet. Zumeist sind außer dieser einen Seite aber auch noch andere Seiten im Spiel, was auf eine entsprechende Vielfalt im Woraufhin der Hinnahme hindeutet. Das bleibt der nachgängigen Bewußtwerdung leicht verborgen, da in ihr das Vorgängige nur nach und nach aufgedeckt werden kann. Die Möglichkeit "einstimmiger Anschauungen" bezeugt jedoch die jeweils anderen Seiten bzw. Hinsichten zur Genüge. Wären sie nicht, könnte es überhaupt keine Anschauungen geben, in denen Etwas in einer Hinsicht identisch, in anderen Hinsichten jedoch verschieden ist. Damit entfiele auch die Möglichkeit, bei verschiedenen Dingen etwas Selbiges auszumachen. Eine Auseinandersetzung der Wirklichkeit durch Identifikation und Unterscheidung, wie sie im Sehen geschieht, wäre unmöglich.

Erst dadurch, daß ich auf die Dinge zurückkommen kann, gewinne ich Halt in der Wirklichkeit. Menschliche Existenz gründet sich in der Auseinandersetzung der Wirklichkeit. Sie vollzieht sich darin in ihren freien Möglichkeiten an deren Grenzen. Nur in Grenzen können sich Möglichkeiten konturieren und damit eröffnen; nur insofern ich Möglichkeiten habe, sind mir Grenzen gesetzt. In dieser Spannung spiegelt sich der Wirklichkeit tiefendimensionale Spannung von 'Eigenständigkeit' und Verhältnismäßigkeit. In der umgreifenden Spannung meiner Auseinandersetzung der Wirklichkeit erweist sich die Auseinandersetzung

als ein Transzendieren. Die umgreifende Spannung ist die Spannung meiner Situation, "in der ich mich finde, in der die Transzendenz des Daseins erfahren wird"(MN 29). Ich b i n gerade insofern ich t r a n s z e n d i e r e . Und nur indem ich mir meines Transzendierens bewußt bin, bin ich bei mir.

Anmerkungen

zum Vorwort

L.Landgrebe sagt in einer Besprechung von WM: "Es wäre dabei dem Sinn und der Absicht dieser Untersuchungen nicht gemäß, wenn sie als Thesen diskutiert und nach 'Ergebnissen' abgefragt würden; sie müssen vielmehr als offene Problemstellungen verstanden und verdeutlicht werden, deren Aufnahme und Weiterführung in der gegenwärtigen Situation der Philosophie zu den dringendsten Aufgaben gehört."(Philosophische Rundschau 4.Jg., S.167) Und O.Fr. Bollnow spricht in der bibliographischen Einführung "Deutsche Existenzphilosophie" auf S.6 davon, daß uns Lipps "entscheidende, fruchtbare Ansätze, die bisher noch nicht entsprechend aufgenommen sind", liefert.

Warum wir uns der etwas umständlich erscheinenden Wendung 'das, was ich sehe' bedienen und nicht einfach vom Gesehenen sprechen, wird in der Untersuchung noch klar werden. (Vgl. S.104) Mit 'ich' ist keine andere Meinung verbunden als die, welche im natürlichen Gespräch mit meinesgleichen waltet. 'Ich' vertritt nicht ein Substantiv, wie die Grammatik mit der Bezeichnung Pronomen glauben macht. 'Ich' meint in der natürlichen Rede mich, und ich bin Fragen wie z.B. 'was für ein?', die auf eine Sache gerichtet sind, entzogen. Ich spreche meinesgleichen an. In der Wir-Rede geschieht dies weniger direkt. Mit 'man' bin ich, der Leser und unseresgleichen gemeint, so wie man eben in der natürlichen Rede 'man' gebraucht.

zum 1.Kapitel

1) Vgl. insbesondere PhE I §§ 1 bis 5. Derselbe Einsatz findet sich auch schon in Lipps' Habilitationsvorlesung "Die Subordination der Organe" (1921), und zwar bei der speziellen Frage nach dem Organischen: WM 127 bis 152, insbesondere 146 ff.

2) Vgl. LU II/1 S.112 f

3) Lipps: "Erst Männchen und Weibchen bilden den Löwen." (PhE I 21)

4) Zu Lipps' Begriff 'Typ' vgl. dessen Einführung in WM 128.

5) Lipps spricht wiederholt von einer "gegenständlichen Seite" bzw. "Supposition" (u.a. PhE I 12, VS 180). Wenn er VS 11 den Fall erwähnt, daß man etwas keine Seiten abgewinnen kann, so meint dies lediglich, daß es auf keine Seite hin zu bestimmen ist.

6) Gemeint sind Zwei, Drei etc. schlechthin, keinesfalls jedoch die Ziffern etwa einer Gleichung, so als ob diese individuelle Gegenstände eines Begriffs wären. Abgesehen davon, daß es sich bei einer Zahl, die in einer Gleichung mehrmals vorkommt, nicht um eine Vereinzelung, sondern um eine Pluralisierung handelt, ist ein Rechnen mit Zahlen überhaupt nur möglich, sofern ich sie gerade nicht als Gegenstände nehme. (Vgl. Lipps' Besprechung von H.Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins", 2.Auflage 1924, in Gött. gel. Anz. 186.Jg. S.185, PhE I 56 ff, 64 f, VS 179 f)

7) Nicht aber gibt es einen 'Träger', der drei wäre. Nur die Drei selbst ist 'Träger' von Merkmalen.

8) Diese Hinsicht bestimmt mein Tun - im Unterschied zu der auf S.8 erwähnten "Hinsicht" bei Husserl, die eine sachliche Beziehung ist.

9) Nur als solche sind die vorangegangenen Ausführungen zu nehmen. Wir konnten deshalb auf feinere Unterscheidungen verzichten. Bei näherem Zusehen ließe sich z.B. feststellen, daß mit 'Fleck' etwas auf eine andere Seite hin genommen ist als mit 'Stück'. Auch 'Erscheinung' ließe sich als Seite weiter differenzieren. Lipps hat dies bei seiner feinen Unterscheidungsgabe gewiß nicht übersehen. Aber auch ihm ging es eben lediglich darum, an Beispielen zu zeigen, daß die Dinge je von einer anderen Seite genommen werden.

10) Vgl. insbesondere PhE I §§ 8 bis 10, II § 5, HL § 9 ('Existenz'); PhE II § 5, MN Kap.10 (Wirklichkeit); PhE I § 11 (Wahrheit)

11) Vgl. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes, 1.Abt. A 1 ff und Kritik der reinen Vernunft A 592 ff bzw. B 620 ff.

12) Also geradezu umgekehrt wie bei Kant, bei dem der Begriff doch nur deshalb Position oder Negation erfahren kann, weil das Dasein nicht im Begriff enthalten ist. Es bedarf auch keines Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, da das Vorhandensein der hundert Taler überhaupt keinen kontradiktorischen Partner hat, sofern dieser ja bereits durch die Wirklichkeit ausgeschlossen ist. (Vgl. PhE I § 10)

13) Daß Kant nicht zwischen Existenz und Wirklichkeit unterschieden hat, ist, nach Lipps, für diesen Verlust bezeichnend. Demzufolge mußte dann auch die Beziehung des Begriffs zum Gegenstand Problem werden.

14) nämlich a u s diesem M a t e r i a l im Unterschied zum Stoff, von dem etwas ist.

15) WM 38 bis 54 steht der Aufsatz "Pragmatismus und Existenzphilosophie"(1937), in dem Lipps nicht nur über die beiden philosophischen Richtungen referiert, sondern auch sein eigenes Philosophieren zu fassen versucht, ohne jedoch dies ausdrücklich zu sagen. Insofern dürfen wir auch diesem Aufsatz Belege für Lipps' Auffassungen entnehmen, wenn zuvor an Hand anderer Schriften von Lipps genügend geklärt ist, daß es sich um einen ihm eigenen Gedanken handelt.

16) Das kennzeichnet aber erst eine Seite der Wirklichkeit. Vgl.S.15 f.

17) Lipps: "Die Wirklichkeit ist nicht bloßes Feld der Erfahrung.... Vielmehr: Die Wirklichkeit ist ein Feld der Berufung." (WM 59)

18) Deshalb kann Lipps sagen: "Das Feld der Wirklichkeit, in der wir heute leben, ist allererst erschlossen, freigelegt, erschaffen durch Wissenschaft." (WM 57)

19) Vgl. K.Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.

20) Dem widerspricht nicht, daß mir Tiere in der Wirklichkeit begegnen. Aber: nur von mir her kann ich z.B. das "Ungebrochene" des Tieres "als das sehen ..., als was es sich hier bestimmt - gerade auch hierin bahnt sich ... ein - nur eben wie unbeantwortet bleibendes - Verhältnis an."(MN 70)

21) Den Begriff 'Eindruck' gebraucht Lipps in PhE (I 74) noch i.S. eines affizierten Leibzustandes. Im Aufsatz "Zur Morphologie der Naturwissenschaft" (WM 9 bis 25) findet sich 'Eindruck' erstmals in der Bedeutung, die das Wort hat, wenn ich sage, 'verschiedenes macht mir einen trockenen Eindruck'. 'Eindruck' wird hier für Lipps zum Schlüsselbegriff der Metaphorik eines Wortes wie 'trocken'. Von der Metaphorik her geht Lipps auch später immer wieder das 'Phänomen' des Eindrucks an, am gründlichsten im § 17 der HL. Erst in MN kommt auch der Eindruck, der mich überwältigt, zur Sprache, womit der Begriff nicht nur eine Ausweitung, sondern vor allem auch eine Vertiefung erfährt. Dem Eindruck ist besonders auch J.König in seinem Buch "Sein und Denken" nachgegangen.

22) WM 86 wird so die Situation bei Dämonenglaube, Tabu, Zauber erläutert, MN 101 die Situation des Schizophrenen.

23) Vgl. insbesondere MN ganz, HL § 11, WM 45 ff (mit der in Anmerkung 15 genannten Einschränkung) und 66 ff.

24) Zu 'Situation' vgl. außer den in Anmerkung 23 genannten Stellen insbesondere HL 23 bis 28. Die dort vollzogene Unterscheidung

von 'Situation' und 'Lage', die sich auch WM 68 findet, hält Lipps nicht durch. Wie in PhE, wo die "Gelegen-heit meiner selbst" in der Welt zum Begriff 'Lage' führt (vgl. PhE I 49, 61 ff, II 8, 10, 62 f) gebraucht er in MN 'Situation' und 'Lage' in gleicher Bedeutung (vgl. MN 10, 20, 29, ferner WM 93). MN 10 heißt es sogar ausdrücklich: "Jemandes Lage ist nichts Sachliches." Und in VS 12 und WM 50 wird gar einer sachlichen 'Situation' meine 'Lage' gegenübergestellt.

25) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit S.56: "Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine F a k t i z i t ä t . ... Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines 'innerweltlichen' Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem 'Geschick' verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet."

26) Die Unwirklichkeit des Traumes ist nach Lipps von daher zu verstehen, "daß man hier s i c h s e l b s t entrückt ist" und insofern sich nicht durchsetzen kann als Subjekt von Situationen. "Weil im Traum die Mitte einer eigentlichen Situation fehlt, ist man versucht, enträtselnd nach einer solchen Mitte zu suchen." (MN 48) Auch dem Manischen fehlt die Mitte einer Situation. (Vgl. MN 99)

27) Lipps: "'Selbstvollzug von Existenz' darf ... hier ... nicht dahin überbestimmt werden: sich selbst in seiner Eigentlichkeit zu ergreifen."(HL 70)

28) HL § 7: "Begriffe, unter die subsumiert wird", § 8: "Konzeptionen". Lipps spricht aber auch schon in PhE von "Conceptionen" (sic!): "Die impersonale Form bezeichnet vielmehr eine C o n c e p t i o n , d.i. etwas, was ... nur explizite insofern vollzogen werden kann, als es h e r m e n e u t i s c h z u b e g r e i f e n ist." (PhE I 63)

29) Vgl. hierzu insbesondere HL §§ 10, 16, 23, MN 67 f, VS 39 ff.

30) Vgl. HL 63 f, MN 60 f, 65, 94, WM 83 f.

31) "Sichten ist ein ordnendes Durchsehen eines Materials, das aus diesem etwas bestimmtes herausheben will, aber zugleich so, daß es erst in diesem Heraussondern sein Gesicht bekommt." (O.Fr. Bollnow, Hans Lipps, in Blätter für deutsche Philosophie 16.Bd. S.318)

32) Lipps hat also, wie die angeführten Stellen zeigen, die HL 92 getroffene Unterscheidung doch noch weiter ausgeführt als Bollnow a.a.O. S.317 meint. Dabei erweist sich dann aber das Attribut 'praktisch' streng genommen als zu eng, sofern auch das bloße Empfinden von etwas als z.B. 'seifig' hierhergehört.

33) Sperrung nicht von Lipps. - Ausführlich heißt es:"Je nach dem Vorblick ergänzt man das Gesehene, zieht anderes heran usw. Vorblick ist richtunggebend für das, als was man etwas sieht, ob man z.B. etwas als welkes Blatt erkennt, oder ob man statt dessen die Unterseite eines Schmetterlingsflügels vor sich zu haben glaubt. Das wirre Geknitter des Blattes wird dann a n d e r s , nämlich als konturierte Zeichnung gesehen. Dieser Vorblick bezieht sich darauf, daß etwas überhaupt irgendwie, nämlich in einer Bedeutung und insofern 'richtig' gesehen wird."(HL 58) Diese Deutung ist nicht zulänglich. Unter Hinzuziehung anderer Bemerkungen von Lipps, die sich bei ihm nicht ausdrücklich auf den Begriff 'Vorblick' beziehen, versuchen wir deshalb die Deutung zu vertiefen. Dabei zeigt sich, daß 'Vorblick' nicht ein Begriff neben 'Vorhabe' und 'Vorgriff' ist, wie es zumal in Erinnerung an Heidegger den Anschein haben könnte. Eine solche Erinnerung hat vermutlich auch schon bei der Bildung dieses Begriffes Lipps Pate gestanden. Vgl. Heidegger, Sein und Zeit S. 150, 157, 232 f.

34) Vgl. MN 68, HL 58, WM 26, 33 f, 48; ferner im einzelnen MN Kap. 2, 11, 14, 22, HL 78 ff, VS 82 ff.

35) Angst ist für Lipps jedoch nicht die einzige Grundbefindlichkeit, die mich vor mich selbst bringt, wie in Heideggers "Sein und Zeit"(§§ 40, 68 b).

36) Lipps: " B e z i e l t werden aber die Dinge im Sehen z.B., und zwar gerade, sofern das ein innerweltliches B e g i n n e n ist." (MN 58 Anm., vgl. MN 45 Anm.1)

37) Vgl. "Verantwortung, Zurechnung, Strafe" in WM 72 bis 81.

38) Vgl. K.Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.

39) Vgl. insbesondere MN Kap.7, HL 21 Anm., WM 38 bis 54, 150 ff, 161 bis 169, VS 111 Anm., 210 ff.

40) Vgl. Vorwort zu PhE I. - Außer Husserl ist Lipps insbesondere auch Dilthey und Heidegger verpflichtet. Seine Beziehungen zu diesen Philosophen hat K.H.Geißner in einem Kapitel seiner Dissertation "Der Mensch und die Sprache" untersucht. Dabei wird Geißner allerdings Lipps' Verbundenheit mit Husserl nicht gerecht, wenn er sie lediglich in der von Lipps eigentümlich umgeprägten phänomenologischen Methode findet. (a.a.O. S.78 bis 85) Ein Vergleich von Lipps' Philosophie mit den von Geißner nahezu außer Betracht gelassenen späten Schriften Husserls, insbesondere mit dessen Rückgang auf die Lebenswelt, dürfte dartun, daß Lipps dem Philosophieren Husserls eng verbunden geblieben ist.

41) Vgl. hierzu und zum folgenden S.76 ff.

42) Anlage I des Briefes von Heidegger an Husserl vom 22.10.1927. Abgedruckt in Hua IX 601.

43) Heidegger, Sein und Zeit § 7

44) Heidegger a.a.O. S.38

45) Da Lipps dies kurz nach der im Vorwort zu PhE II erwähnten Lektüre von "Sein und Zeit" sagt, ist anzunehmen, daß er damit bewußt zu Heidegger Stellung nehmen will.

46) Lipps hat bereits in seiner Habilitationsvorlesung "Die Subordination der Organe" von 1921, in der er den Organismus bzw. die Entelechie als Antizipation aufweist, die Philosophie als Nachtrag gekennzeichnet, und zwar "sofern der lebendige Umgang mit den Dingen ... ihr vorangeht". (WM 152)

47) im Unterschied zu 'unterbewußt'. Vgl. S.24.

48) Vgl. L.Landgrebe, Das Problem der ursprünglichen Erfahrung im Werk von Hans Lipps, in Philosophische Rundschau 4.Jg. S.166 bis 182, und O.Fr.Bollnow, Hans Lipps, in Blätter für deutsche Philosophie 16.Bd. S.300.

49) Vgl. WM 45. - Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind bei Lipps nicht zwei gesonderte Bereiche des menschlichen Daseins. Vielmehr steht für ihn der Mensch mit jedem Schritt seiner Auseinandersetzung in der Spannung, sich in seiner Eigentlichkeit zu gewinnen oder in Uneigentlichkeit zu verlieren. (Vgl. WM 49 f, 169) Der starre Dualismus, wie wir ihn bei Heidegger finden, wird bei Lipps entbunden in die das ganze Leben durchgreifende Haltung. Bollnow sieht damit eine 2.Phase der Existenzphilosophie anheben, in der ein antikes oder frühgermanisches Lebensgefühl zum Durchbruch kommt. (Vgl. Bollnow a.a.O. S.312)

50) Lipps hebt zwar in der angeführten Stelle die "Wirklichkeit des Menschen" als "Indikator für existentielle Möglichkeiten" von der Wirklichkeit der Dinge ab, doch hat er die letztere im Ganzen seiner Philosophie sicherlich nicht minder, wenn auch in einem etwas anderen Sinne, als "Indikator für existenzielle Möglichkeiten" begriffen.

51) Das von Geißner angeschlagene 'existenzielle' Pathos ist bei einer Arbeit über Lipps fehl am Platz, zumal dadurch ein völlig verkehrter Eindruck von Lipps' Philosophieren geweckt wird. Lipps selbst war auch in seiner alltäglichen Lebensweise äußerst nüchtern, wie mir seine Frau Catharina Lipps geschildert hat.

52) 'Wirklichkeit' meint hier sowohl die Wirklichkeit des Menschen als auch die Wirklichkeit der Dinge. Wenn Lipps MN 55 sagt, "man i n t e r p r e t i e r t sich", darf das nicht, wie Geißner es tut (a.a.O. 86 bis 93), dahingehend gedeutet werden,

für Lipps sei "Philosophie ... universale Hermeneutik der Existenz", denn einmal wäre damit Lipps Interpretation der dinglichen Wirklichkeit außer Acht gelassen, zum anderen versucht Lipps ja nicht, wie Heidegger, ein Phänomen 'Dasein' zu interpretieren (vgl.S.26), sondern eben die Wirklichkeit des Menschen auf seine Existenz hin, weshalb auch sein schon vor "Sein und Zeit" von ihm gebrauchter Begriff der 'Hermeneutik' (vgl. PhE I 63) nicht mit dem Heideggers übereinstimmt. Im übrigen ist allgemein festzuhalten, daß nicht das interpretiert wird, was in der Interpretation allererst aufgedeckt werden soll. Nicht der Sinn eines Textes wird interpretiert, sondern ein Text auf diesen Sinn hin. Vgl. Emilio Betti, Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, in Festschrift für Ernst Rabel Bd.II S. 80, 89 f. Heideggers Existenzialanalytik wird von Betti verworfen. Hierzu wiederum vgl. G.Funke, Problem und Theorie der Hermeneutik, in Zeitschrift für philosophische Forschung Bd.XIV S 162 f.

53) Vgl. HL 20 f, MN 55, VS 40 bis 47.

54) Die Sprache steht von Anbeginn bis zuletzt im Zentrum der Philosophie von Lipps. Außer auf HL ist besonders zu verweisen auf PhE I § 6 ("Die Wortbedeutung"), PhE II § 1 ("Sprache und Rede") und MN Kap.11 ("Die Sprache als Organon") sowie im ganzen auf den Sammelband VS und im besonderen auf die darin enthaltenen Aufsätze "Wortbedeutung und Begriff", "Metaphern", "Sprache, Mundart und Jargon" und "Die Verbindlichkeit der Sprache".

55) Lipps beginnt denn auch zumeist seine Untersuchungen damit, daß er die Wortbedeutung bzw. das darin liegende Verständnis entfaltet, mit anderem vergleicht und davon absetzt. Bereits PhE sagt er: "Die Untersuchung dessen,'was' etwas ist, geht über in eine Analyse der Wortbedeutung. Die Untersuchung der Wortbedeutung wird das Mittel, um den eigentlichen 'Sinn' eines 'Begriffes', nämlich seine Einstellung in die Art, wie man den Dingen gegenübertritt, zu fixieren." Bollnow verwies auf dem 3.Deutschen Kongreß für Philosophie im Symposion "Sprache und Dichtung" mit großem Nachdruck auf diese Lipps'sche Art zu philosophieren. Ihm "will scheinen, daß dies Verfahren zu verallgemeinern und sorgfältig auszubilden ist: die philosophische Untersuchung eines Zusammenhanges grundsätzlich immer an dem schon in der Sprache vorhandenen Verständnis einsetzen und sich von ihm leiten zu lassen. Die Sprachwissenschaft bekommt damit eine ungeahnte philosophische Bedeutung. Das Grimmsche Wörterbuch wird zum wichtigsten Handwerkszeug des Philosophen." (Symphilosophein S.148)

56) Wie dies Lipps beispielhaft im Aufsatz "Kausalität" tut. (VS 126 bis 141) - Die hier aufgestellten Forderungen, die lediglich Richtungen weisen wollen, sind nur bruchstückhaft zu erfüllen. Unser Denken ist so in Termini befangen, daß man nur bei einzelnen Wörtern und Wendungen stets von neuem versuchen kann, in ihre Bedeutungsrichtung durchzustoßen. Selbst in die Auseinandersetzung solcher Richtungen schleichen sich dann immer wieder Termini ein,

ja Lipps konnte es in ihr nicht einmal vermeiden, neue Termini aufzustellen. Hier liegt eine prinzipielle Schwierigkeit, insofern man vom sachlich schon Ausgelegten nicht loskommt, dieses aber in seiner Sachlichkeit nur in Termini aufzunehmen ist. Der Vorwurf uneinheitlicher Terminologie kann Lipps nur insoweit treffen, als er in Termini abgleitet. Dann rechtfertigt ihn allerdings auch nicht mehr seine Ablehnung jeglicher Terminologie. Vielmehr ist er dann einfach ungenau, so z.B. nicht selten beim Gebrauch von 'Empfinden' und 'Eindruck', 'Lage' und 'Situation' (vgl. die Anm.24 zu diesem Kapitel), 'Seite', 'ansprechen'.

57) Lipps verweist hier auf J.König, Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν , in Blätter für deutsche Philosophie 1o.Bd. S. 129 bis 136. Vgl. zu diesem Absatz auch Lipps' Untersuchung der Sprache Heideggers, WM 52 bis 54.

58) Wie dies Lipps in allen seinen Untersuchungen tut, indem er wissenschaftliche und alltägliche Schemata hermeneutisch in ihren Ursprüngen aufdeckt. Mit Kierkegaard und Nietzsche verbindet ihn geradezu ein Haß gegen Systeme (z.B. gegen die des Idealismus). Bollnow weist daraufhin, daß MN 127 ursprünglich neben "Schulmeisterei", "Umständlichkeit" etc. auch "Idealismus" als etwas, was man z.B. haßt, stand, in der Korrektur aber, vermutlich weil mißverständlich, gestrichen wurde. (Bollnow a.a.O. S.311) Der Haß gegen Systeme kommt vor allem auch in Lipps' Stil zum Ausdruck. Bewußt zerbricht er jede Verfestigung in Systematik und Terminologie, ohne Scheu vor Ungenauigkeiten. Deshalb ist Lipps auch so schwer zu verstehen, besonders für einen, der durch die Schule der Systeme und Terminologien gegangen ist. Man muß mit einer gewissen Unbefangenheit an die Schriften von Lipps herangehen, um überhaupt in den Zirkel des sie Verstehens hereinzukommen.

59) Vgl. O.Fr.Bollnow, Das Wesen der Stimmungen. Insbes. 3.A. S.24 ff.

60) Sofern doch Methode eigentlich bedeutet, daß man weiß, wie die nächsten Schritte gehen. Gerade das ist aber nicht bekannt. Nur im nachhinein kann man sich hier über seine Schritte Rechenschaft geben.

<u>zum 2.Kapitel</u>

1) Trübners deutsches Wörterbuch 2.Bd.

2) Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache

3) Trübner a.a.O.

4) Kluge a.a.O.

5) Luther, Auslegung d.Epist. u. Evang. des Advents (1521) (nach Trübner)

6) Luther, Eyn Sermon von der Sund (1523) (nach Trübner). "in ym" erläutert Trübner bezeichnenderweise mit "sich".

7) Es ist nur ein Behelf, wenn wir hier 'Befinden' im heute geläufigen Sinne gegen 'empfinden' im ursprünglichen Sinne ausspielen, denn auch 'befinden' meint ursprünglich ein transzendierendes Gewahren (vgl. Befund). So bemerkt Trübner, daß 'ich befinde mich im Hause' eigentlich heißt, 'ich nehme wahr, daß ich im Hause bin'. Auf anderem Wege hat sich die Bedeutung dieses Wortes ähnlich wie die von 'empfinden' gewandelt. Heideggers 'Befindlichkeit' als "Weise" der "Erschlossenheit" erinnert wieder an die ursprüngliche Bedeutung von 'befinden'.

8) In den Wahlverwandtschaften" 1,6 (1809) sagt Goethe: Ottilie hatte schnell die ganze Ordnung eingesehen, ja was noch mehr ist, empfunden." Jub.-Ausg. 21,50 (nach Trübner)

9) Trübner a.a.O.

10) Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch 3.Band, Leipzig 1862

11) 2. völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin 1904, 1.Band

12) 4., völlig neubearbeitete Auflage, Berlin 1927, 1.Band

13) Wörtlich heißt es in der 4.Auflage von Eislers "Wörterbuch": Empfindung "1. im weiteren Sinne: unmittelbares Erleben, Fühlen, Gewahrwerden; 2. im engeren Sinne: das durch psychologische Analyse zu gewinnende Element der Vorstellung, das Haben eines qualitativ einfachen Inhalts des Bewußtseins, das auf der Erregung des Organismus bzw. der Psyche durch 'Reize' beruht. Die Empfindungen sind Reaktionen des Organismus, zugleich Zeichen für die Beschaffenheiten von Dingen, die sie in subjektiver Form 'darstellen'.... Im konkreten Erleben kommt die isolierte E. als solche nicht vor, stets bildet sie einen Teil von Komplexen, Wahrnehmungen."

14) Darüber kann auch nicht täuschen, daß man gemeinhin meint, 'Reue empfinden' sei inniger als 'bereuen'. Solches Mißverständnis ist nur bezeichnend dafür, daß man nicht mehr recht zu bereuen versteht. Man flüchtet vor der eigentlichen Reue, die einen stellt, in mehr oder weniger unverbindliche Gefühle, die man 'empfindet' und wähnt dabei noch, besonderen 'Tiefgang' zu haben. Solcher Wahn überschattet nicht nur die ursprüngliche Bedeutung von 'empfinden', sondern setzt an ihre Stelle jene Pseudobedeutung, dank der dann auch noch z.B. Bedürfnisse 'empfunden' werden.

15) Vgl. MN 76 Anm. und Plato, Phädon 99 b 2 ff, Theätet 184 c 6 ff, worauf Lipps verweist.

16) W.Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik S.21

17) Die Begriffe 'vorhanden' und 'zuhanden' verwenden wir hier im Anschluß an Heidegger (Sein und Zeit §§ 15 ff), lassen aber die ihnen dort ab- bzw. zugesprochene Funktion bei der Konstitution von Welt außer Acht.

18) Vgl. die Auseinandersetzung mit Husserls Lehre vom "intentionalen Bewußtseinskorrelat" im 3.Kapitel.

19) Vgl. die Einführung in Lipps' Philosophie im 1.Kapitel, insbesondere S.24 ff.

20) Vgl. insbesondere die Interpretationen von Goethes Farbenlehre in WM 20 ff, 108 ff und das Kapitel "Das Empfinden" in MN 76 ff.

21) Vgl. auch G.Stern, Über das Haben S.47 ff.

22) Sperrung von uns.

23) Sperrung von Lipps.

24) Nicht von ungefähr sind Geschmack, Geruch und Tastsinn bei allen Tieren zu finden. Auch der sogenannte Temperatursinn wird bei allen Tieren angenommen.

25) J.W.Goethe, Entwurf einer Farbenlehre § 695. Gedenkausgabe Bd.16 S.188. Dort ist es allerdings das Licht, das im Unterschied zur Farbe "uns von einer bedeutungslosen Gegenwart gewiß macht".

26) Sperrung von uns.

27) Sperrung von uns. Lipps hat dem 'selbst' durchaus nicht eine so entschiedene Bedeutung beigemessen, wie wir im folgenden. Mitunter gebraucht er 'selbst' sogar um anzuzeigen, daß etwas in seiner bedeutungsvollen Wirklichkeit gemeint ist. Vgl. MN 101 f, WM 112.

28) Die Befindlichkeit meiner selbst ist kein Zustand i.e.S.

29) Sperrung von uns.

30) Für das Empfinden von Härte mag eine solche Feststellung zunächst überraschen, vermag man doch durchaus Etwas zu ertasten. Das ist indessen nur möglich, wenn sich dem bloßen Empfinden von Härte (= Spüren) meine Bewegung zugesellt und daraus ein Tasten wird.

31) Soll mit Nomina und deren Begleitern oder mit deren Stellvertretern auf 'das', 'was' ich empfinde, verwiesen werden, zeigen wir den Vorbehalt durch halbe Anführungszeichen an. (Vgl.S.5) 'Etwas' schreiben wir mit großen Anfangsbuchstaben, wenn ausdrücklich ein Umgrenztes damit gemeint ist.

32) 'Räumlich' meint hier 'im Raum'. 'Raum' soll zunächst nicht mehr besagen als die Dimension, die einem gegenwärtigen Auseinander der Ordnungsgrund ist. Auch was wir in einer 'Reflexion' sehen, ist in diesem Sinne räumlich. Vgl. S.98. Unter 'Zeit' verstehen wir dementsprechend zunächst die Dimension, die einem Nacheinander Ordnungsgrund ist. Das, was ich höre, z.B. eine Rede oder eine Melodie, sondert sich als Etwas von einer zeitlichen Umgebung ab.

33) Vgl. S.39. Daß Lipps die Härte als Qualität ausgemacht hat, liegt nicht zuletzt daran, daß er nicht zwischen 'spüren' und 'tasten' unterschieden hat.Vgl.Anm.3o dieses Kapitels.

34) Das Sehen läßt sich ebensowenig auf die physische Funktion des Auges reduzieren wie das Aussehen auf die Aktualisierung einer physikalischen Disposition. Vgl. S.37.

35) Daß bei einer allmählichen Verschmelzung der Farben im Raum solche Formlinien nicht mehr wahrzunehmen sind, liegt lediglich daran, daß unsere Sehtüchtigkeit begrenzt ist, besagt aber nichts gegen den prinzipiellen Zusammenhang von Farbdifferenz und Formlinie im Sehen.

36) Sperrung von uns.

37) Vgl. PhE I 74; PhE I 76 wird das dahin überdeutet, daß man eine bestimmte Empfindung in der Hand habe, was aber nur für den Schmerz gelten dürfte.

38) Vgl.Gustav Siewerth, Die Sinne und das Wort S.12.

39) Goethe Gedenkausgabe Bd.16 S.20. Lipps verdankt Goethes Lehre von den Farben entscheidende Impulse. Von Anfang an sind Lipps' Betrachtungen der Dinge und ihrer sogenannten Eigenschaften geleitet von der Interpretation der Morphologie und der Farbenlehre Goethes. (Vgl. Lipps' Habilitationsvorlesung von 1921 in WM 127 bis 152) Goethes heftiger Polemik gegen Newtons Optik entspricht Lipps' Verweisung der sachlichen (gegenständlichen) Forschung aus der Philosophie. Goethe trifft keine sachlichen Feststellungen, im Unterschied zu Newton, den er darum auch nicht widerlegen kann. Goethes Lehre hat vielmehr das Verhältnis des Menschen zur Natur als unteilbares "Phänomen" im Blick und ist insofern ein philosophisches Beginnen.

40) Goethe Gedenkausgabe Bd.16 S.2o

41) Vgl. Aristoteles, De Anima 418 b 9.

42) Auch Lipps hat mit der Bemerkung in MN (82), der Duft sei "z.B. etwas von der Rose selbst" sicherlich keineswegs den Duft einer 'Rose an sich' zuordnen wollen. Folgende Bemerkungen weisen sogar in die Richtung unserer Auslegung: "In der Empfindung erfahre ich die Dinge selbst, in der Härte z.B. den Ernst des Widerstandes, den ein Körper dem Versuch eines Eingriffes daran

entgegensetzt. Wie überhaupt die Dinge nicht als 'Objekt', sondern in ihrem Mit- und Gegenwirken und im Ganzen der jeweiligen Situation empfunden werden." (WM 115) "Bei Umständen und Widerständen ist das 'An sich' doch schon dem Begriffe nach ausgeschlossen. Und die 'Sache selbst' bedeutet zunächst nur den Gegensatz zu dem Äußeren ihrer Erscheinung. Ich 'erfahre' sie aber gerade beim Riechen und Tasten." (MN 86)

43) Goethe, Maximen und Reflexionen Nr.575. Gedenkausgabe Bd.9 S.574

44) Goethe, Entwurf einer Farbenlehre §§ 778 bis 785. Gedenkausgabe Bd.16 S.210

45) MN 82; vgl. S.48 f, 58 mit Anm.42

46) im Unterschied zur δευτέρα οὐσία , seiner art- oder gattungsmäßigen Bestimmtheit.

47) Aristoteles, Metaphysik Δ 8, 1017 b 13-14

48) Aristoteles, Metaphysik Δ 8, 1017 b 25. Vgl. E.Stein, Endliches und Ewiges Sein S.121 ff.

49) Nicht als Kopula!

50) und auch 'hört', was aber hier nicht zu erörtern ist.

51) Die "Dinge" werden "als Ganze in ihrem Was gesehen".(MN 83)

52) Sperrung von uns.

53) Deshalb Pronomen im Unterschied zum Interrogativadverb (z.B. 'wie?'). Vgl. Duden-Grmmatik S.256 f. Daß mit 'was?' auch nach einem Verhalten gefragt werden kann, hängt damit zusammen, daß auch diesem eine gewisse Selbständigkeit zukommt, was hier aber nicht zu erörtern ist. Uns geht es lediglich darum, das, wonach 'was?' fragt, vom Unselbständigen abzuheben.

54) Vgl. HL § 16, Hermann Ammann, Die menschliche Rede, Teil I S.47 f, 66 ff, Hennig Brinkmann, Die deutsche Sprache S.7, 43 ff. Während der Numerus bei den Dingbegriffen Einzahl und Mehrzahl scheidet, sondert er bei den Stoffbegriffen, so es ihn dort überhaupt gibt, die verschiedenen Spezies, die nicht eigentlich zählbar sind. 'Ein Holz' meint eine bestimmte Art, 'Hölzer' eine Vielheit von Arten. Ein- und Mehrzahl sind mit dem Begriff 'Holz' nur zu fassen, wenn ich ihn durch z.B. 'Stück' ergänze: 'ein Stück Holz' - 'Stücke Holz'. Der beliebige Umriß muß ausdrücklich gemacht werden, damit hier Ein- und Mehrzahl zu scheiden sind. Insofern ist 'Holz' zum Dingbegriff gewandelt, immer noch kein voller Dingbegriff. Es gibt aber auch Begriffe, die sowohl volle Stoffbegriffe als auch volle Dingbegriffe sein können. Sie haben einen doppelten Plural: den Plural des Stoffnamens, z.B. Tuche, und den Plural des Dingbegriffes, z.B. 'Tücher'. Nur die Tücher sind zu zählen, während die Tuche eine Vielheit von Spezies sind.

55) Lipps merkt PhE I 19 an: "Von Eisen zu sein ist nicht etwa dasselbe wie aus Eisen gemacht zu sein. Der Stoff ist keine durch eine μορφή zu ergänzende ὕλη. Er ist etwas anderes als das Material, was - nämlich eben die als Material angesprochenen Eisenstücke - seinerseits *von* Eisen ist." Wenn wir auch Lipps in der Unterscheidung von Stoff und Material folgen, wenden wir uns doch entschieden dagegen, daß hier ὕλη als Material interpretiert wird. Zumindest Aristoteles wird man damit sicherlich nicht gerecht.

zum 3.Kapitel

1) Vgl. Hua III 57 ff, I 7 f, 96 f, EU §§ 7 ff und L.Landgrebe, Welt als phänomenologisches Problem, in "Der Weg der Phänomenologie" S.41 bis 62. Nur auf dem Boden einer *kontinuierlichen* Welt ist transzendente Erfahrung als "einstimmig" oder "unstimmig" zu werten. (Vgl. Hua III 339 f)

2) Zum Problem des "Eigenleibes" vgl. M.Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung S.91 ff und G.Stern, Über das Haben S.71.

3) Des näheren gehen wir im § 16 darauf ein, was im Geradehinsehen und was in der 'Reflexion' zu erfahren ist.

4) Vgl.W.H.Müller, Die Philosophie Edmund Husserls S.13 ff.

5) Vgl. Hua I 48 ff, VIII 3 ff, Descartes, Discours de la Méthode I u. II; dazu O.Becker, Husserl und Descartes, in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Bd.XXX S.616 bis 621. Die "leitende Zweckidee" schließt keineswegs aus, daß es Descartes beim Zweifel auch um eine Begründung von Aussagen über das Sein des Seienden ging, wie dies vom Titel "Meditationes de prima philosophia" bezeugt wird. Vgl. G.Funke, Cogitor ergo sum, in "Sinn und Sein" S.161.

6) Das cogitare umfaßt bei Descartes und Husserl alle Erlebnisakte. Vgl. Meditationes III 1, Hua III 60, 75.

7) Descartes, Regeln zur Leitung des Geistes III 5. Vgl. G.Funke a.a.O. S.160.

8) Descartes, Meditationes III 2, Discours IV 3

9) Hua VIII 32, vgl. Hua I 55, 96, II 30 f, 43. Die Begriffe "reine Evidenz", "adäquate Evidenz" und "apodiktische Evidenz" sind bei Husserl gewissen Wandlungen unterworfen, denen hier nicht näher nachzugehen ist. Wir begnügen uns mit dem Verweis auf folgende Stellen: Hua III 336 bis 341, 413 bis 417, VIII 35 f, 311, 396 ff,

I §§ 6, 9, 28, VI 275. Auch sei noch auf Th.Seebohm, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie S 64 f verwiesen, wo die Wandlung der Bedeutung des Begriffes "Apodiktizität" kurz dargestellt ist. In unseren Ausführungen nehmen wir die genannten Begriffe in den Bedeutungen, die nach unserem Dafürhalten Husserls phänomenologische Untersuchungen am meisten bestimmt haben.

10) Vgl. E.Fink, Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, in Revue internationale de Philosophie 1.Jg. S.253.

11) Nicht negiert! Bei Descartes "prävaliert" nach Husserl die "'Ansetzung' des Nichtseins" "so sehr, daß man sagen kann, sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein Versuch universeller Negation".(Hua III 65) Mir scheint bereits in dieser 'Ansetzung' bei Descartes die Vorentscheidung getroffen zu sein, daß das Bezweifelte und das Nichtbezweifelbare in einer Seinsebene (Welt) liegen.

12) Vgl. L.Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie S.172 ff, 190. Nach Landgrebe (a.a.O. S.199, 201) ist die Deutung der transzendentalen Subjektivität als "gegenständliches Feld absoluten Seins" "eine Konsequenz aus der schon viel bemerkten Tatsache, daß für Husserl Sein prinzipiell bedeutet Gegenstand-Sein für ein darauf gerichtetes Vorstellen". Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl vgl. R.Boehms so betitelten Aufsatz in der Zeitschrift für philosophische Forschung Bd.XIII S.214 bis 242.

13) Gibt es keine "mundane Selbsterfahrung" und soll nur gelten, was in Evidenz aufzuweisen ist, dann tritt auch nicht auf "die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt" (Hua VI 182), sofern mit 'Welt' die Welt der natürlichen Einstellung gemeint ist. Nur insofern es gilt "der Subjektivität als Subjektivität habhaft zu werden" (Hua VI 171) wird die Selbsterfahrung mit dem Problem belastet, daß ich im Sehen mich und mein Tun und Leiden immer nur als ein von mir abgespaltenes Objekt habe. Vgl. S.85 f.

14) Vgl. G.Funke, Zur transzendentalen Phänomenologie S.65.

15) Funke a.a.O. S.22

16) Funke a.a.O. S.7 ff

17) Vgl. u.a. Hua VI 182 ff, VIII 90 f, 408 ff, 410 ff; Brand, Welt, Ich und Zeit § 12 ff und die darin mitgeteilten Stellen aus den Manuskripten des Husserl-Archives zu Löwen.

18) Husserl-Manuskript K III 1 S.30, nach Brand a.a.O. S.46

19) Vgl. G.Funke, Transzendentale Phänomenologie als erste Philosophie, in Studium generale 11.Jg. S.582

20) Husserl-Manuskript A V 5 S.2 f, nach Brand a.a.O. S.63 f. Sperrungen von uns.

21) Vgl. A.Diemer, Edmund Husserl S.33 ff.

22) Vgl. L.Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie S.11 ff und A.Diemer a.a.O. S.42.

23) Vgl. Th.Seebohm, Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie S.95 ff.

24) Genetivus subjectivus!

25) Vgl. Brand a.a.O. S.63, Seebohm a.a.O. S.140.

26) Husserl-Manuskript C 17 IV S.4, nach Brand a.a.O. S.73

27) wie Husserl gleich zu Beginn der "Vorlesungen" anmerkt. (Hua X 7) Vgl. Hua X 32, 312, 318, Einleitung zu Hua X von R.Boehm S.XXXV ff, M.Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung S.183 Anm.9.

28) Vgl. u.a. Hua X 73 ff, 111 ff, 118 ff, 126 ff, 333 f, 368 ff, III 273.

29) Vgl. Brand a.a.O. u.a. S.63, 74, 84, Seebohm a.a.O. S.62,118, 123 ff und die dort mitgeteilten Stellen aus den C-Manuskripten Husserls.

30) Hua I 67 f (und Ingardens Bemerkungen dazu a.a.O. 211 f), 177 f, VIII 169, FTL 251, 255

31) u.a. Landgrebe a.a.O. 187, H.Wagner, Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß, in Philosophische Rundschau 1.Jg. S.113; vgl. Seebohm a.a.O. S.105 f.

32) Vgl. Hua X 24 f, 29 ff, Seebohm a.a.O. § 25, Brand a.a.O. §§ 16, 20, 24.

33) Vgl. Seebohm a.a.O. S.123.

34) Vgl. Hua VIII 162, Seebohm a.a.O. S.67, Brand a.a.O. S.121.

35) Vgl. Seebohm a.a.O. § 26, Brand a.a.O. § 21.

36) Vgl. Hua X 111 ff, 118 ff, Seebohm a.a.O. S.125, Brand a.a.O. § 12 und die darin mitgeteilten Stellen aus Husserl-Manuskripten.

37) Seebohm a.a.O. S.116

38) Vgl. S.79, Hua I 56, 68, FTL 236, 246, Husserl-Manuskript C 3 II S.7, nach Brand a.a.O. S.75.

39) Vgl. Seebohm a.a.O. S.110, 140, Brand a.a.O. S.63, 74.

40) Seebohm a.a.O. § 7; vgl. Husserl-Manuskript K III 1 S.23 bis 25, nach Brand a.a.O. S.45 und Landgrebe a.a.O. S.173.

41) H.Wagner, Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß, in Philosophische Rundschau 1.Jg. S.21; vgl. dort auch S.95.

42) Seebohm a.a.O. S.177 ff

43) "Selbstwahrnehmung ist eine Reflexion (Selbstreflexion des reinen Ich) und setzt ihrem Wesen nach voraus ein unreflektiertes Bewußtsein." (Hua IV 248) Vgl. Hua IV 318, X 115, 118 f, Seebohm a.a.O. § 26, Brand a.a.O. S. 1o1, 114 ff, 130. Die gegenteilige Beteuerung, das ungegenständliche "Urbewußtsein" eines "Urdatums" im Jetzt sei "nichts aus Gründen Erschlossenes, sondern in der Reflexion auf das konstituierte Erleben als konstituierende Phase genau so wie die Retentionen erschaubar" (Hua X 119), zeigt m.E. nur, wie sehr Husserl bemüht ist, seinem Evidenzprinzip treu zu bleiben.

44) Landgrebe hat in seinem Buch "Der Weg der Phänomenologie" auf S.192 ff im einzelnen dargelegt, wie diese These in der von Husserl in seiner "Ersten Philosophie" ausgeführten Theorie der "phänomenologischen Reflexion" (Hua VIII 87 bis 111) als einer vergegenständlichenden Erfahrung begründet ist.

45) Damit sei nicht gesagt, daß Husserl nichts weiteres über die Modifikation ausgemacht hat, verdankt er doch, wie gleich noch näher ausgeführt wird, de facto durchaus manches Wissen dem nichtintentionalen Bewußtsein. So sagt Husserl in den "Cartesianischen Meditationen": Jede Reflexion "verändert ganz wesentlich das vordem naive Erlebnis; es verliert ja den ursprünglichen Modus des geradehin - eben dadurch, daß sie zum Gegenstand macht, was vordem Erlebnis, aber nicht gegenständlich war".(Hua I 72) Vgl. ferner Brand a.a.O. S.121 f, 134.

46) Zum Begriff des Habitus bei Husserl vgl. G.Funke, Gewohnheit S.518 bis 546 (= Abschnitt D 10 "Das Ich als Substrat von Habitualitäten [Husserl]).

47) Vgl. E.Fink, Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls, in Revue internationale de Philosophie 1.Jg. S.267.

48) Vgl. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung S.22.

49) Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie S. 163 bis 206

50) Landgrebe a.a.O. S. 199

51) Und dies gerade beim Ich, dem nach Kant die Substanzialität auf Grund eines Paralogismus zugesprochen wird! (Kritik der reinen Vernunft B 399 ff)

52) Landgrebe a.a.O. S.202

53) Vgl.E.Fink, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in Zeitschrift für philosophische Forschung Bd.XI S.321 ff.

54) Landgrebe a.a.O. S.204

55) R.Ingarden, Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 4.Bd. S.564

56) G.Funke, Zur transzendentalen Phänomenologie S.12, vgl. dort auch S.13, 45 ff, 102 f und insbesondere 112 bis 147, G.Funke, Gewohnheit S.530. Funke überschreitet damit den Begriff der 'Evidenz' indem er ihn erweitert. Wir hingegen wollen weiterhin nur dann von 'Evidenz' sprechen, wenn tatsächlich die Anschauung von Gegenständen gemeint ist, erklärt doch auch Husserl noch in FTL (S.144): "Kategorie der Gegenständlichkeit und Kategorie der Evidenz sind Korrelate." Er versteht eben 'Evidenz' doch durchaus als ein Sehen i.str.S.

57) G.Funke, Transzendentale Phänomenologie als erste Philosophie, in Studium generale 11.Jg. S.568. Unter Bezugnahme auf das Husserl-Manuskript F I 23 S.148 sagt Funke a.a.O. S.571: "Und dies ganz und gar ungegenständliche Innesein kann bei Husserl dann auch egologisches oder phanseologisches Erfahren heißen. Egologie und Phanseologie erweitern damit die Phänomenologie alter Art."

58) Funke a.a.O. S.571

59) G.Funke, Zur transzendentalen Phänomenologie S.79, vgl. dort auch S.69, 73 f, 102.

60) Funke a.a.O. S.73, vgl. dort auch S.76 ff.

61) Funke a.a.O. S.105

62) Funke a.a.O. S.92, vgl. dort auch S. 80, 82, 91, 95, 144.

63) Funke a.a.O. S.90 f, vgl. dort auch S.130 ff.

64) Funke a.a.O. S.74, 91 ff

65) Funke a.a.O. S.65

66) Funke a.a.O. S.77

67) Funke a.a.O. S.70 f, 74, 87, 97

68) Funke a.a.O. S.78 f

69) Funke a.a.O. S.97, vgl. dort auch S.69. In die hier nur angedeutete Richtung einer "Hermeneutik des Inneseins" gehen alle im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten Funkes. Die gegebenen Verweise auf das Buch "Zur transzendentalen Phänomenologie" sollen nur als erste Hinweise dienen.

70) Vgl. insbesondere "Erste Philosophie" 40., 46. und 48. Vorlesung (Hua VIII 86 ff, 126 ff, 139 ff), den ergänzenden Text "Der cartesianische und der Weg der universalen phänomenologischen Psychologie in die transzendentale Phänomenologie" (Hua VIII 275 ff), Hua VI 194 bis 276. Husserl hat auch noch andere Wege in die transzendentale Philosophie gewiesen. Vgl. die von R.Boehm zusammengestellten "Abhandlungen Husserls aus den Jahren 1921 bis 1925 in Hua VIII 193 ff und Boehms aufschlußreiche Einleitung zu Hua VIII.

71) Zu "Außen-" und "Innenhorizont" vgl. EU 28 f.

72) Zu "Wie seiner Gegebenheitsweisen" und "Wie seiner Bestimmtheiten" vgl. Hua III 321 ff.

73) Das Zitat ist ein Beispiel dafür, wie Husserls Einsicht in die Differenz zwischen dem nichtintentionalen "inneren Zeitbewußtsein" und dem "intentionalen Bewußtsein von etwas" immer wieder verschüttet wird, weil er nur letzteres als Erfahrung anerkennt. (Vgl. § 15) In der Wendung 'ich bin dessen inne' spricht sich noch die ursprüngliche nichtintentionale Erfahrung aus. Von Husserl jedoch wird diese Erfahrung hier von vorneherein als ein reflektiver Akt gedeutet. Die Überlegungen, die wir im folgenden an das Zitat anknüpfen, wender sich allein gegen solche Verschüttung und sind gerade darin auch der verschütteten Einsicht Husserls verpflichtet, ohne daß dies und die Abweichung davon im einzelnen nachzuweisen wären, denn es geht hier nicht darum, historisch aufzuzeigen, welche Einsichten Husserls von ihm selbst wieder verschüttet werden, sondern einzig darum, die wahren Verhältnisse aus der Verschüttung freizulegen.

74) Auch wenn G.Brand unter Berufung auf Husserl davon spricht, daß das fungierende Ich "urströmende Gegenwart" sei bzw. "in der lebendigen Gegenwart lebe" (Brand a.a.O. S.75 f) ist m.E. die Genesis der immanenten Zeitlichkeit durch eine vergegenständlichende Auffassung verdeckt. Dementgegen können wir für unsere Auffassung auf folgende von Brand mitgeteilte Bemerkung Husserls verweisen: "Die Urwandlung ist - absolut gesprochen - in keiner Zeit, die ja allererst in ihr entspringt." (Husserl-Manuskript C 2 I S.22, nach Brand a.a.O. S.77) Eine Synthese versucht Brand aufgrund der vermeintlich in einer 'Reflexion' aufzuweisenden Identität des Vollzugs-Ich mit dem vergegenwärtigten Ich auf S.136: "Das Ich ist i n der Zeit nur, weil es a u ß e r ihr ist, außer ihr aber als lebendig-strömende Gegenwart."

75) Etwas völlig anderes ist es, wenn ein Akt als Objekt in der verräumlichten Zeitfolge einer Welt der 'Reflexion' 'später' oder 'früher' gelegen ist. Vgl. S.88 f.

76) G.Brand unterscheidet von der "Koexistenz" die "Gleichzeitigkeit". Letztere kann auch nach ihm zwischen der "urmodalen Gegenwart" (= immanentes Gegenwärtigsein) und der "vergegenwärtigten Gegenwart" (= transzendentes Gegenwärtigsein) nicht herrschen, "da sich Gleichzeitigkeit nur konstituiert innerhalb ein- und derselben Gegenwart mit demselben Vergangenheits- und Zukunftshorizont". Aber: "Alle vergegenwärtigten Gegenwarten koexistieren mit der jetzt ursprünglich lebendigen", weil "die Vergegenwärtigung aktuelles

Erlebnis ist".(Brand a.a.O. S.113 ff) In welcher Ebene soll indessen hier eine "Koexistenz" statthaben? Allenfalls in einer 'Reflexion' auf das "Vergegenwärtigen" ließe sich eine "Koexistenz" der beiden "Gegenwarten" ausmachen, doch ist dann auch die vordem "urmodale Gegenwart" nur mehr eine "vergegenwärtigte".

77) Sperrung von uns. Zum Begriff der "lebendigen Gegenwart" bei Husserl vgl. Brand a.a.O. § 15.

78) 'Künftiges Tun' ist nicht mit 'Erwartung' zu verwechseln, die aus meinem Vollzug entlassen, durchaus in einer 'Reflexion' zu sehen ist. (Vgl. Hua VIII 94)

79) Deshalb kann auch Husserl erst durch 'Reflexion' zur Erfassung eines Noema gelangen, wenngleich nach ihm das Noema "auch zur phänomenologisch unreduzierten Wahrnehmung" gehören soll. (Hua III 222)

80) H.U.Asemissen, Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls S.73

81) Asemissen a.a.O.S.74 f: "Phänomen in der ersten Bedeutung ist das noematische Korrelat eines schauenden Aktes, sofern er auf seinen rein schauenden Gehalt und korrelativ sein Noema auf seinen rein geschauten Bestand 'reduziert' ist"; dies jedoch mit der Einschränkung, daß der schauende Akt keine "immanente Wahrnehmung" ist. "Denn mit dem noematischen Korrelat der schauenden immanenten Wahrnehmung und vorzüglich der phänomenologischen Reflexion bezeichnet sich das Phänomen in der zweiten Bedeutung des Begriffes", insofern diese "Reflexion" "selber reines Schauen, ihr noematisches Korrelat ein rein Geschautes und Selbstgegebenes, somit Phänomen" ist. "Unvermerkt ... handelt es sich nun um ein ganz anderes Schauen als zuvor und korrelativ um eine andere Art von Phänomen. Es ist nicht mehr das Schauen des Aktes, sondern ein Schauen auf den Akt, gewissermaßen ein Schauen zweiter Stufe - und zwar ohne daß es nun noch irgendwie wichtig wäre, ob der so zum Gegenstand eines Schauens gemachte Akt selbst ein schauender ist oder nicht, worauf es doch für die Festlegung des Phänomens in seiner ersten Bedeutung ausschließlich ankam. Eben dadurch, daß dies unwichtig geworden ist, unterscheidet sich die zweite Bedeutung des Phänomenbegriffes von der ersten, und eben darin hat sich die Erweiterung des Bedeutungsumfanges vollzogen", welche darin besteht, "daß nach dem Übergang zur zweiten Schauensstufe jedes Aktnoema überhaupt als Phänomen anzusehen ist - einerlei ob es für den Akt selbst ein Geschautes oder ein bloß Gemeintes ist.... Daß die phänomenologische Reduktion oder ἐποχή dabei schauend alles bloß Vermeinte auszuschalten hat, das gilt freilich grundsätzlich auch hier. Aber die weiterhin so bestimmte Reduktion ist nun ... nicht mehr ein Verfahren, das an schauenden Akten vollzogen wird, sondern eines, das die phänomenologische Betrachtung an sich selber vollzieht."

"Phänomen" in der ersten Bedeutung wäre demnach das geradehin "rein" Gesehene, "Phänomen" in der zweiten Bedeutung das 'reflektiv'

"rein" Gesehene. Um ein "Phänomen" handelt es sich in beiden Fällen nach Asemissen jeweils allein insofern, als "Phänomen" das noematische Korrelat eines "reinen" Sehens ist, anders er niemals im zweiten Falle das Korrelat der "phänomenologischen Reflexion" einzig durch Rückgang auf diese Bestimmung als "Phänomen" hätte ausweisen können("..., s o m i t Phänomen"). Die Unterteilung des die Bedeutung von "Phänomen" allein bestimmenden Sehens (als Gattung) in eine nicht"immanente" und eine "immanente" Art des Sehens, kann korrelativ lediglich eine Unterteilung der Gattung "Phänomen" in zwei entsprechende Arten von "Phänomen" zur Folge haben. Der Bedeutungsumfang von "Phänomen" wird dadurch nicht im geringsten berührt. Hinter der angeblichen "Erweiterung des Bedeutungsumfanges" verbirgt sich folgender Widersinn: Die angebliche erste Bedeutung von "Phänomen" ist dadurch gewonnen, daß aus der Gattung "Phänomen" eine ihr unterstehende Art ausgeschlossen wurde (und dies noch überhaupt erst im Hinblick auf die angebliche zweite Bedeutung), der verbliebene Rest aber, der doch nur noch als die andere Art hätte auftreten können, gleichwohl wieder als Gattung "Phänomen" genommen wurde. Die ausgeschlossene Art wurde ebenfalls zur Gattung "Phänomen" 'erhoben', nur mit dem Unterschied, daß sie als diese Gattung auch noch die Art, von der sie durch ihren Ausschluß geschieden worden war, mitumgreifen und so die zweite, "erweiterte" Bedeutung von "Phänomen" ausmachen soll. Damit kehrt der Widerspruch, den es aufzulösen galt, in Asemissens 'Auflösung' wieder: Von zwei einander ausschließenden Arten soll die eine die andere einschließen.

Die Wiederkehr des Widerspruchs nimmt nicht wunder, wenn man bemerkt, daß die zweite Art des Sehens (sc. das "immanente" Sehen) als "ganz anderes Schauen" eigentlich erst im nachhinein von ihrem möglichen"Gegenstand"her bestimmt wird, und als solcher alles das auftritt, was im zweiten Fall eben nach Husserl "Phänomen" sein soll. Das, was alles "Phänomen" sein soll, wird so auf dem Umweg über das Sehen zur Bestimmung der zweiten Bedeutung von "Phänomen", was kaum zu rechtfertigen sein dürfte. Doch nicht genug damit! Dem "Phänomen" in der ersten Bedeutung wird die für das "Phänomen" überhaupt geltende Bestimmung vom "reinen" Sehen her nachträglich sogar als seine Bestimmung vom "Gegenstand" her unterschoben. Darüber, daß das Geradehinsehen "Gegenstand" des "immanenten" Sehens sein kann, wird von Asemissen das Geradehinsehen mit s e i n e m "Gegenstand" derart verwechselt, daß es zum "Gegenstand" seiner selbst wird. Der Grund einer solchen widersinnigen Verwechselung liegt in der Verwechselung dessen, was ich sehe, mit dem Gesehenen, welche schon der aufzulösenden Aquivokation des Phänomenbegriffs zugrunde liegt.

82) Asemissen a.a.O. S.53

83) Asemissen a.a.O. S.74

84) Asemissen a.a.O. S.74

85) Asemissen a.a.O. S.74

86) Asemissen a.a.O. S.74

87) Mit der Abspaltung eines Ichs werden a l l e dessen Akte "inhibiert" und mithin auch alles, worauf es gerichtet war, "eingeklammert". Entgegen Husserls Überlegungen in der 51. und 52. Vorlesung der "Ersten Philosophie" (Hua VIII 152 ff) ist eine "Reduktion" einzelner Akte unmöglich. Es bedarf mithin auch keines besonderes "Mittels" um von daher zur sogenannten "universellen ἐποχή" zu gelangen. In der "Krisis" hat das Husserl auch selbst in einem gewissen Sinne eingesehen, wenn er sagt: "Die psychologische Reduktion hat also in eins das Bewußtsein vom Einzelding und seinen Welthorizont zu reduzieren, und so ist alle Reduktion welt-universal." (Hua VI 255, vgl. 153, 242, 254)

88) Damit ist auch Husserls Unterscheidung zwischen einem Noema in "psychologischer" und einem Noema in "phänomenologischer Einstellung" (Hua III 221 f) hinfällig, so daß wir hier gar nicht erst näher darauf eingehen brauchen.

89) Damit soll, das sei vorweg gesagt, keineswegs eine Verdoppelung des Baumes, etwa im Sinne einer Bildertheorie behauptet sein. Der Baum als noematisches Korrelat ist gerade kein zweites reales Ding. (Vgl. Hua III 223 ff, 98 ff, 122 ff)

90) Vgl. Kants "Kritik der reinen Vernunft", das 5.Raumargument (A 25) [= Anmerkung Husserls]

91) Vgl. Hua III 248 f; dazu P.Natorp, Husserls 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie', in Logos Bd. VII S.243.

92) Vgl. Asemissen a.a.O. S.88 f.

93) Vgl. die entsprechende Überlegung auf S.74. Dort ist sie noch rein formal angestellt, während sie nun durch das Transzendieren selbst begründet ist und damit dem spezifischen Sinn von 'Transzendenz' und 'Immanenz' gerecht wird.

Literaturverzeichnis

Ammann, Hermann: Die menschliche Rede. Teil I Lahr 1925, Teil II Lahr 1928

Aristoteles: De Anima. Griechisch: Ed. D.Ross, Oxford 1961; deutsch: übersetzt v.W.Theiler, hrsg. v. E.Grunach, Darmstadt 1959

Aristoteles: Metaphysik. Griechisch: Ed. W.D.Ross, Oxford 1958; deutsch: hrsg. P.Gohlke, Paderborn 1961

Asemissen, Hermann Ulrich: Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. Kantstudien Ergänzungsheft 73, Köln 1957

Barth, Heinrich: Philosophie der Existenz. In Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Vol.II, 1942, S.22 bis 46

Becker, Oskar: Die Philosophie Edmund Husserls. In Kant-Studien, Bd.XXXV, 1930, S.119 bis 150

Becker, Oskar: Husserl und Descartes. In Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd.XXX, 1936/37, S.616 bis 621

Betti, Emilio: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. In Festschrift für Ernst Rabel, Bd.2, Tübingen 1954, S.79 bis 168

Biemel, Walter: Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In Tijdschrift voor Philosophie, 12.Jg., 1950, S.246 bis 280

Biemel, Walter: Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Phänomenologie. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XIII, 1959, S.187 bis 213

Blaha, Ottokar: Sinnesqualitäten und Außenwelt. In Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 66.Jg., 1958, S.126 bis 148

Boehm, Rudolf: Zum Begriff des Absoluten bei Husserl. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.XIII, 1959, S.214 bis 242

Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie. Sonderdruck aus "Systematische Philosophie", hrsg. v. Nicolai Hartmann, 1941, 2.A. Stuttgart o.J.

Bollnow, Otto Friedrich: Deutsche Existenzphilosophie. Bern 1953

Bollnow, Otto Friedrich: Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a.M. 1941, 3.A. 1956

Bollnow, Otto Friedrich: Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaft. Mainz 1949

Bollnow, Otto Friedrich: Die Methode der Geisteswissenschaften. Mainz 1950

Bollnow, Otto Friedrich: Hans Lipps. Ein Beitrag zur philosophischen Lage der Gegenwart. In Blätter für deutsche Philosophie, Bd.16, 1942, S.293 bis 323

Bollnow, Otto Friedrich: Hans Lipps +. In Forschungen und Fortschritte, 18.Jg., 1942, S.82

Bollnow, Otto Friedrich: Rezension von H.Lipps' "Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik". In Die Literatur 40.Jg.,1937/38, S.508

Bollnow, Otto Friedrich: "Die menschliche Natur". Bemerkungen zu dem letzten Werk von Hans Lipps. In Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie (Neue Folge des Logos), Bd.8, 1941, S.229 bis 235

Bollnow, Otto Friedrich: Probleme der philosophischen Anthropologie.Hans Lipps, Die Verbindlichkeit der Sprache. In Die Sammlung, 1.Jg., 1945/46, S.689 bis 699

Brand, Gerd: Welt, Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten E.Husserls. Den Haag 1955

Brand, Gerd: Husserl-Literatur und Husserl. In Philosophische Rundschau, 8.Jg., 1960, S.261 bis 289

Brecht, Franz Josef: Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie. Bremen 1948 (verfaßt 1932)

Breda, Herman Leo van, und Boehm, Rudolf: Aus dem Husserl-Archiv zu Löwen. In Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 62 Jg., 1953, S.241 bis 252

Brinkmann, Hennig: Die deutsche Sprache. Gestalt und Leistung. Düsseldorf 1962

Brüning, Walther: Der Ansatz der Transzendentalphilosophie in Husserls Cartesianischen Meditationen. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XX, 1966, S.185 bis 196

Brunner, August: Erkenntnistheorie. Köln 1948

Buddenbrock, W. v.: Die Welt der Sinne. 2.A. Berlin 1953

Busse, Evamaria von: Philosophische Psychologie. Zu Hans Lipps' letztem Buch 'Die menschliche Natur'. In Blätter für deutsche Philosophie, Bd.15, 1941/42, S.434 bis 443

Descartes, René: Discours de la Méthode. Übersetzt und hrsg. von L. Gäbe. Philosophische Bibliothek Bd.261, Hamburg 1960

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Auf Grund der Ausgaben von A.Buchenau neu hrsg v.L.Gäbe. Philosophische Bibliothek Bd.250 a, Hamburg 1959

Descartes, René: Regeln zur Leitung des Geistes. Übersetzt und hrsg. v. A.Buchenau. Philosophische Bibliothek Bd.26 b, 2.A. Leipzig 1920

Dessauer, Friedrich: Naturwissenschaftliches Erkennen. Frankfurt a.M. 1958

Diemer, Alwin: Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. Meisenheim 1956, 2.A. 1965

Dilthey, Wilhelm: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1.Hälfte. (= Gesammelte Schriften V.Bd.) 2.A. Stuttgart und Göttingen 1957

Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. (= Gesammelte Schriften VII Bd.) 2.A. Stuttgart und Göttingen 1958

Duden-Grammatik. Hrsg. von der Dudenredaktion unter Leitung von Paul Grebe. Mannheim 1959

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. 2.A. Berlin 1904 und 4.A. Berlin 1927

Eley, Lothar: Zum Begriff des Transzendentalen. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.XIII, 1959, S.351 bis 357

Fink, Eugen: Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. In Kantstudien, Bd. XXXVIII, 1933, S.319 bis 383

Fink, Eugen: Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. In Revue internationale de Philosophie, 1.Jg., 1938, S.226 bis 270

Fink, Eugen: Zum Problem der ontologischen Erfahrung. In Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza (Argentina) 1949. Tomo II, S.733 bis 747

Fink, Eugen: Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.XI,1957,S.321 bis 337

Funke, Gerhard: Zur transzendentalen Phänomenologie. Bonn 1957

Funke, Gerhard: Gewohnheit. Archiv für Begriffsgeschichte Bd.III. 2.A. Bonn 1961

Funke, Gerhard: Transzendental-phänomenologische Untersuchung über "universalen Idealismus", "Intentionalanalyse" und "Habitusgenese". In Archivo di Filosofia, 1957, S.117 bis 154

Funke, Gerhard: Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendentale Subjektivität. Eine transzendental-phänomenologische Untersuchung. In Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Jg.64, 1956, S.361 bis 370

Funke, Gerhard: "Satz des Bewußtseins" und "Satz der Bedeutsamkeit". In Konkrete Vernunft. Für Erich Rothacker. Hrsg. von Gerhard Funke. Bonn 1958, S.79 bis 98

Funke, Gerhard: Transzendentale Phänomenologie als erste Philosophie. In Studium generale 11.Jg., 1958, S.564 bis 582 und S.632 bis 646

Funke, Gerhard: Cogitor ergo sum. Sein und Bewußtsein. In Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion. Festschrift für Fritz-Joachim von Rintelen. Hrsg. von Richard Wisser. Tübingen 1960. S.155 bis 182

Funke, Gerhard: Problem und Theorie der Hermeneutik. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XIV, 1960, S.161 bis 181

Geißner, Karl Hellmut: Der Mensch und die Sprache. Studien zur Philosophie von Hans Lipps.Maschinengeschriebene Dissertation, Frankfurt a.M. 1955

Goethe, Johann Wolfgang: Entwurf einer Farbenlehre. Gedenkausgabe, hrsg.von Ernst Beutler, Bd.16, Zürich 1949

Goethe, Johann Wolfgang: Maximen und Reflexionen. Gedenkausgabe, hrsg. von Ernst Beutler, Bd.9, Zürich 1949

Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1854 ff

Gurwitsch, A.: Ein Beitrag zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung. In Zeitschrift für philosophische Forschung Bd.XIII, 1959, S.419 bis 437

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 6.A. Tübingen 1949

Heimendahl, Eckart: Licht und Farbe. Ordnung und Funktion der Farbwelt. Berlin 1961

Heisenberg, Werner: Das Naturbild der heutigen Physik. rde Bd.8, Hamburg 1955

Hoeres, Walter: Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl. In Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie II, 1958, S.211 bis 230

Husserl, Edmund. Husserliana. Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht unter Leitung von H.L.van Breda. Haag 1950 ff

Bd. I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. von S.Strasser. 2.A. Haag 1963

Bd. II Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg. von W.Biemel. 2.A. Haag 1958

Bd. III Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Hrsg. von W.Biemel. Haag 1950

Bd. IV Ideen ... Zweites Buch. Hrsg.von M.Biemel. Haag 1952

Bd. V Ideen ... Drittes Buch. Hrsg.von M.Biemel. Haag 1952

Bd. VI Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hrsg.von W.Biemel. Haag 1954

Bd. VII Erste Philosophie, Teil 1. Hrsg.von R.Boehm. Haag 1956

Bd. VIII Erste Philosophie, Teil 2. Hrsg.von R.Boehm. Haag 1959

Bd. IX Phänomenologische Psychologie. Hrsg.von W.Biemel. Haag 1962

Bd. X Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hrsg. von R.Boehm. Haag 1966

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen Bd. I, Bd.II/1, Bd.II/2. 4.A. Halle 1928

Husserl, Edmund: Formale und transzendentale Logik. Halle 1929

Husserl, Edmund: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe. 2.A. Hamburg 1954

Ingarden, Roman: Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. In Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 4.Bd., 1921, S.545 bis 568

Ingarden, Roman: "Kritische Bemerkungen". In Hua I S.205 bis 218

Jaspers, Karl: Philosophie. 3 Bände. 3.A. Berlin 1956

Jaspers, Karl: Descartes und die Philosophie. 3.A. Berlin 1956

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. 1.A. Riga 1781, 2.A. Riga 1787. In I.Kant Werke in 6 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd.II, Wiesbaden 1956

Kant, Immanuel: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. 1.A.Königsberg 1763. In I.Kant Werke in 6 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd.I, Wiesbaden 1960, S.617 bis 738

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 17.A., bearbeitet von W.Mitzka, Berlin 1957

König, Josef: Der Begriff der Intuition. Halle 1926

König, Josef: Sein und Denken. Halle 1937

König, Josef: Das spezifische Können der Philosophie als εὖ λέγειν In Blätter für Deutsche Philosophie, 10.Bd., 1936, S.129 bis 136

König, Josef: Rezension von H.Lipps' "Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis", 1.Teil. In Deutsche Literaturzeitung, Neue Folge, 6.Jg., 1929, Spalte 891 bis 895

Kümmel, Friedrich: Zeit und Bewußtsein. Entwurf einer Theorie der Erinnerung als Bewußtwerdung des Bewußtseins. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XVI, 1962, S.533 bis 560

Landgrebe, Ludwig: Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh 1963

Landgrebe, Ludwig: Philosophie der Gegenwart. Berlin 1957

Landgrebe, Ludwig: Das Problem der ursprünglichen Erfahrung im Werke von Hans Lipps (= Rezension von "Die Wirklichkeit des Menschen"). In Philosophische Rundschau, 4.Jg., 1956, S.166 bis 182

Landgrebe, Ludwig: Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie. In Beispiele, Festschrift für Eugen Fink, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Haag 1965

Lipps, Hans: Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis.
1.Teil: Das Ding und seine Eigenschaften. Bonn 1927
2.Teil: Aussage und Urteil. Bonn 1928

Lipps, Hans: Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. 2.A. Frankfurt a.M. 1959 (1.A. 1938)

Lipps, Hans: Die menschliche Natur. Frankfurt a.M. 1941

Lipps, Hans: Die Wirklichkeit des Menschen. Sammelband. Hrsg.von Evamaria von Busse. Frankfurt a.M. 1954

Lipps, Hans: Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik. Sammelband. Hrsg.von Evamaria von Busse. 2.A Frankfurt a.M. 1958

Lipps, Hans: Rezension von H.Rickerts "Das Eine, die Einheit und die Eins", 2.A. 1924. In Gött.Gel.Anz. 186.Jg. 1924. S.185 bis 188

Lipps, Hans: Logik. Literaturbericht. In Blätter für Deutsche Philosophie Bd.7. 1933/34. S.135 bis 141

Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928

Marcel, Gabriel: Geheimnis des Seins. Autorisierte Übertragung von H.von Winter. Wien 1952

Mayer-Gross, W.: Zur Frage der psychologischen Eigenart der sog. Naturvölker. In Philosophischer Anzeiger, 4.Jg., 1929/30, S.51 bis 66

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übersetzt und eingeführt von Rudolf Boehm. Berlin 1966

Metzger, Arnold: Der Gegenstand der Erkenntnis. In Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 7.Bd. 1925, S.613 bis 769

Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie. 2.A. Leipzig und Berlin 1931

Müller, Wolfgang Hermann: Die Philosophie Edmund Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt. Bonn 1956

Natorp, Paul: Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie". In Logos Bd. VII, 1917/18, S.224 bis 246

Plessner, Helmuth: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes. Bonn 1923

Recktenwald, Friederike: Die phänomenologische Reduktion bei Edmund Husserl. Universitas-Archiv Nr.34, Münster i.W. 1929

Reimer, Wilhelm: Der phänomenologische Evidenzbegriff. In Kantstudien,Bd.XXIII, 1918, S.269 bis 301

Schrenk, Laura Mues de: Das Problem der Ethik im Werk von Hans Lipps. Maschinengeschriebene Dissertation. Tübingen 1962

Sciacca, Michele Federico: Das Existierende und das Empfundene. Jenseits von Realismus und Idealismus. In Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion. Festschrift für Fritz-Joachim von Rintelen. Hrsg.von Richard Wisser. Tübingen 1960. S.281 bis 292

Seebohm, Thomas: Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik. Bonn 1962

Siewerth, Gustav: Die Sinne und das Wort. Düsseldorf 1956

Stein, Edith: Endliches und Ewiges Sein. Freiburg i.Br. 1950

Stern, Günther: Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis. Bonn 1928

Stern, Günther: Über Gegenstandstypen. In Philosophischer Anzeiger I.Jg., 1926, S.357 bis 381

Straus, Erwin: Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie. 2.A. Berlin 1956

Symphilosophein. Bericht über den dritten deutschen Kongreß für Philosophie in Bremen 1950. München 1952

Trübners deutsches Wörterbuch. Hrsg. von Alfred Götze und W. Mitzka. Berlin 1939 ff

Wagner, Hans: Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß. In Philosophische Rundschau, 1.Jg., 1953/54, S.1 bis 22 u.S.93 bis 123

Witschel, Günther: Edmund Husserls Lehre von den sekundären Qualitäten. Maschinengeschriebene Dissertation. Bonn 1961

Witschel, Günther: Zwei Beiträge Husserls zum Problem der sekundären Qualitäten. In Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.XVIII, 1964, S.30 bis 49

Zocher, Rudolf: Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologosmus und der Immanenzidee. München 1932